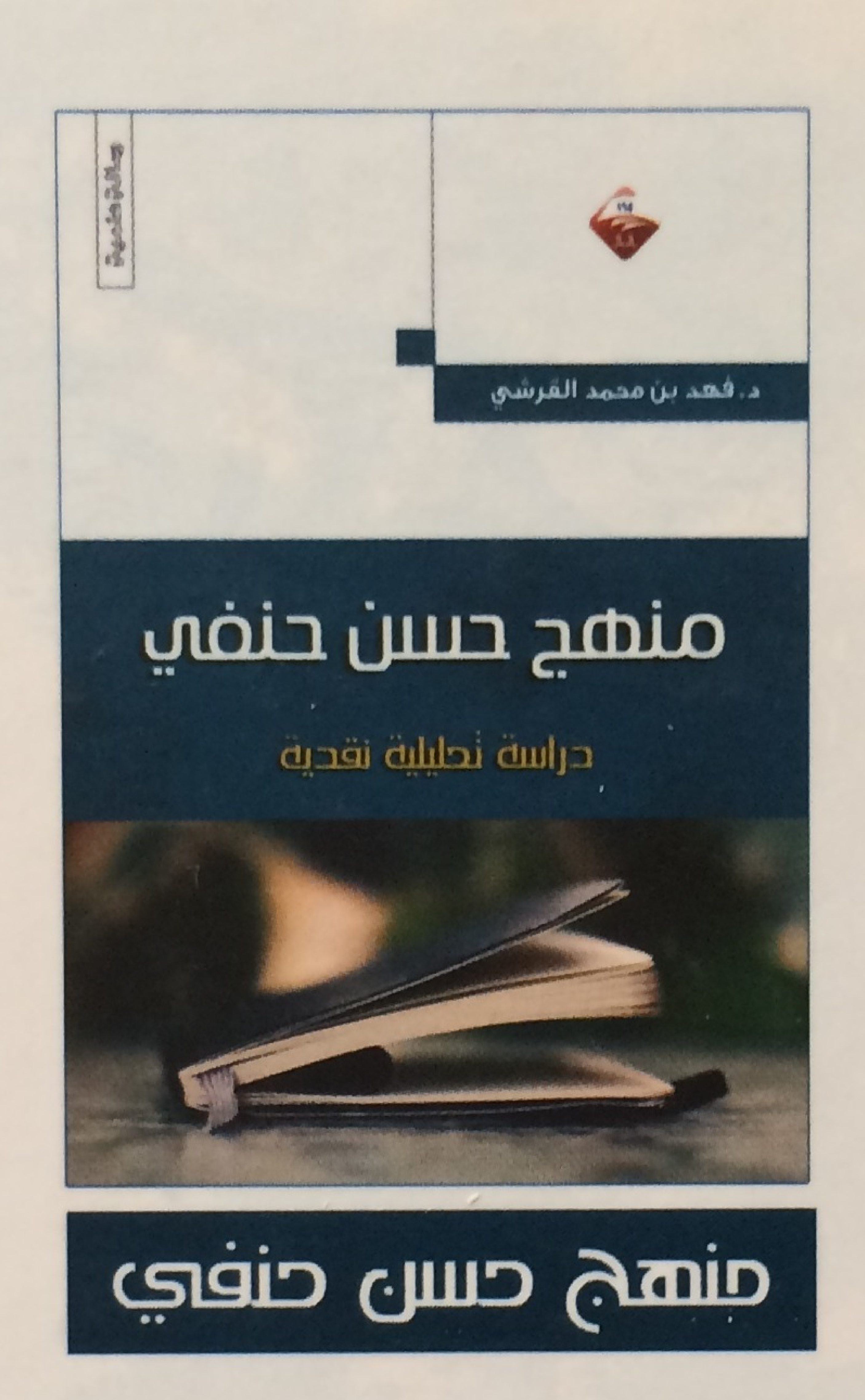
رسالة علمية



د. فهد بن محمد القرشي

منهج حسن حنفي

دراسة تحليلية نقدية





مكتب مجلة البيان - ص.ب ٢٦٩٧٠ - الرياض ١١٤٩٦
www.albayan.co.uk
sales@albayan.co.uk
هاتف: ٠٠٩٦٦١٤٥٤٦٨٦٨

منهج حسن حنفي.. دراسة تحليلية نقدية

الطبعـة الأولـى



فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

القرشي، فهد محمد

منهج حسن حنفي وموقفه من أصول الاعتقاد: دراسة نقدية. /

فهد محمد القرشي - الرياض، ١٤٣٤هـ

٦٧٨ ص ١٧×٢٤ سم

ردمك: ٩-٢٠-١٠١-٨١٠٣-٦٠٣-٩٧٨

١ -حنفي، حسن ٢- الفلسفة العربية - نقد - العصر الحديث أ. العنوان

ديوي ١٩١ ١٤٣٤/٥٦١

رقم الإيداع: ٥٦١/ ١٤٣٤

ردمك: ٩-٢٠-١-٨١٠١-٦٠٣-٩٧٨

منهج حسن حنفي

(دراسة تحليلية نقدية)

تأليف

د. فهد بن محمد السرحاني القرشي

أصل هذا الكتاب جزء من رسالة علمية تقدم بها الباحث لقسم العقيدة بجامعة أم القرى، ونال عليها درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى.

وقد تكونت لجنة المناقشة من: أ.د. يحيى بن محمد ربيع مشرفًا على الرسالة.

أ.د. عبدالرحمن بن زيد الزنيدي مناقشًا خارجيًا.

د. عبدالله بن محمد القرني مناقشًا داخليًا.

الباحث يرحب بأي ملحوظة على الكتاب على الإيميل

Fmq7799@hotmail.com

فاكس: ٠٢٥٢٨٢٢١٣




مقدمة البحث

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله ﷺ، أما بعد:

فمنذ أن بعث الله – تعالى – نبيه محمدًا ﷺ بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون، وأعداء الدين يكيدون للإسلام وأهله بشتى الصور وعلى الأصعدة كافة، وهجماتهم المقيتة على الإسلام وأهله تتوالى على مر العصور وكر الدهور، ولا نزال نسمع فحيحها بين حين وآخر؛ مصداقًا لقول الحق – تبارك وتعالى –: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟﴾[البقرة: آية ٢١٧].

ومع كل تلك الهجمات نرى الناس يدخلون في دين الله أفواجاً، ويعودون إلى دينهم زرافات ووحداناً، ليس بقوة السلاح ولا بكثرة المال، وهو ما جعل أعداء الدين يستغربون ذلك، ويتساءلون في دهشة: كيف أمكن لهذا الدين أن يستحوذ على عقول البشر بهذه الطريقة المدهشة؟![1]. والجواب الذي تزول به دهشتهم هو: أن هذا الدين هو دين الله – تعالى – الذي رضيه لعباده وهو الدين الحق الذي جاء متوافقًا مع فطرتهم وملبيًا لحاجاتهم الروحية ومراعيًا بين حاجات الروح وحاجات الجسد، بعد أن ذاقت البشرية الويلات من العقائد والمذاهب والأفكار المنحرفة قديمًا وحديثًا.

(١) انظر: الحركات الإسلامية النشأة والمدلول وملابسات الواقع (ص١٣-١٧).

وقد عاشت الأمة الإسلامية- في كنف الإسلام عقيدة وشريعة- مطمئنة تسير على نهج سليم وصراط مستقيم قائم على الاستمساك بالكتاب والسنة وفهم سلف الأمة دون الالتفات عن ذلك يمنة أو يسرة مع كل تلك الهجمات؛ لعلمها بأنه لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، فحافظت على مصادر تلقيها للدين وهي الكتاب والسنة والإجماع، وكل ما ثبت من خلالها فهم يتلقونه بالقبول والتسليم والانقياد والإذعان والاتباع دون معارضة ذلك بالعقول الناقصة. إلا أن ذلك لم يرق لأعداء الدين فأخذوا على عواتقهم طمس نور الإسلام والتشكيك فيه بكل وسيلة والتأثير على أهله عن طريق الغزو الحربي تارة، وعن طريق الغزو الفكري- وهو أعظم- تارة أخرى. وحال المستشرقين قديمًا وحديثًا شاهد على ذلك ولا زالت الحملات التغريبية تنخر في جسد الأمة الإسلامية ليلًا ونهارًا.

فأخذوا يزجون بأفكارهم العفنة إلى العالم الإسلامي، كالعلمانية والشيوعية والحداثة واللبرالية، ونحوها من المذاهب والأفكار الهدّامة، فتلقفها بعض أبناء المسلمين وأخذوا ينشرونها ويبشرون بها في العالم الإسلامي، ونتيجة لذلك فقد حدث- في الوقت المعاصر- خروج ومروق عما كان عليه السلف الصالح من السير على تلك القاعدة العظيمة المبنية على الاستسلام لنصوص الوحيين بما لم يسبق له نظير من قبل، لكن الأسباب مع كثرتها وتفرقها يعود كثير منها إلى ما يُعرف بالاتجاه العقلاني أو الاتجاه التحديثي في الفكر الإسلامي المعاصر الذي يعني تحرير العقل- بزعمهم- من سلطة الوحي ومسلمات العقيدة ومحكمات الشريعة وثوابتها دون التقيد بنص فضلًا عن فهم السلف.

وما كان لهذا الاتجاه أن يظهر ويبرز لولا يقين أعداء الدين أن أفكارهم التي زجوا بها باتت في تراجع وانحسار؛ مصداقًا لقول الحق تبارك وتعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ ١٧﴾[الرعد: آية١٧]، وأصبحت العودة إلى الدين ظاهرة وهو ما سبب لهم دهشة أخرى، فتساءلوا: لماذا يتحدى الإسلام تلك الأفكار بهذا العناد؟![1] عندها أدركت مراكز الدراسات والبحوث الغربية أنه لا بد من مواجهة هذا الخطر القادم، بإيجاد بدائل عن تلك الأفكار البالية، فقام فئام من مفكريهم- ممن له نشاط مباشر بالحركات الفكرية ورموزها في العالم العربي- وغيرهم بزيارات لبعض العواصم العربية لسبر الحالة الفكرية هناك ورصدها، وبيان مدى ظهور الصحوة الإسلامية فيها، فخرجت تلك المراكز البحثية ومفكروها بنتيجة مفادها: ضرورة نقل المعركة إلى داخل الدين الإسلامي وتراثه عن طريق بعض أبنائه، فعمدوا بمكرهم المعهود بجلب بعضهم للدراسة عندهم، فصاغوا فكره بما يتوافق مع أهدافهم ومقاصدهم في هدم الإسلام من داخله.

وقد ظهر صدى هذه النتيجة التي خلص إليها أولئك المفكرون الغربيون على يد تلميذ نجيب من تلاميذهم وهو علي بن سعيد أدونيس، فترجم هذه النتيجة إلى واقع عملي تطبيقي، حيث يقول: " إذا كان التغيير يفترض هدمًا للبنية القديمة التقليدية فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله. إن هدم الأصل يُمارس بالأصل ذاته"[2] فأخذها عنه بعض

---

(١) انظر: الحركات الإسلامية النشأة والمدلول وملابسات الواقع (ص٥٠).

(٢) الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب (ص٦٤).

تلاميذه وطبقوها واقعًا عمليًّا، يقول هشام جعيط- داعيًا إلى علمنة الإسلام-: " وهكذا نقترح العلمانية بصورة من الصور، علمانية غير معادية للإسلام بحيث تستمد دافعها من شعور إسلامي "[١].

فهذا وأمثاله أخذوا على عاتقهم القيام بتلك النتيجة الغربية، وتكييف الدين باسم التجديد بما يتوافق ويتواكب مع تطور هذا العصر وحاجاته ولا يتعارض مع شهوات الغرب وأفكاره، سواء كان ذلك في الأصول العقدية أو المحكمات الشرعية.

وتمكن أعداء الدين من استنفار بعض من أبناء المسلمين وتسخيرهم لنسف القلعة الإسلامية من تاريخها، وتولي محاربة الدين والقضاء عليه نيابة عنهم، فغذوا عقولهم الضحلة بأفكارهم البائدة، وأظهروا أمامهم التباكي على التراث الإسلامي المفقود، وكنوزه الضائعة، واستحثوهم أن يشتغلوا بالتنقيب عنها ونشرها، فجاء هذا المخدوع أو ذاك ينبش رميم الباطنية والحلولية وينفض الغبار عن هرطقة الفلاسفة والمعتزلة ويحقق كتبهم تحت ستار إحياء التراث والتحقيق العلمي النزيه، والغرض الحقيقي هو هدم التراث الإسلامي والحيلولة بينه وبين عودة الناس إلى المنبع الصافي، وإذكاء القروح الميتة في كبد الأمة الجريحة.

فهؤلاء المفكرون يتباكون على وضع الأمة وأن أرضها محتلة وهم يفعلون في تراثها ما هو أشد من ذلك كله، إذ إنهم يقدمون للأمة المسلمة مؤلفات تنسف عقيدتها وتهدم أركان إيمانها[٢].

---

(١) الإصلاح والتجديد في الدين (ص٢٢) ضمن مجلة الاجتهاد، العدد ١١-١٢.

(٢) انظر: منهج الأشاعرة في العقيدة (ص١٠-١٢) سفر الحوالي.

فعـاد أولئـك المفكرون الذين انسـلخ بعضهم مـن عقيدتـه وهويته وصيروا أنفسـهم عبيدًا لشـياطين الإنس والجن؛ إلى بلدانهم ليقوموا بالمهمة على أكمل وجه، فيأتي هذا المفكر الممسـوخ أو ذاك بعد أن يعترف بالإسـلام وانتمائه إليه وإعلانه عن الانضـواء تحت لوائه والإيمان بأنه هو المخلص للشـعوب وهو مـا هي فيه؛ لينقض بعـد ذلـك لهدمه من داخله باسـم التجديد تارة وفتح بـاب الاجتهاد على مصراعيه تـارة أخـرى، بل إنهم لم يتركـوا بابًا لهدم الدين إلا ولجوه وتسـللوا إليه، ومن أخطر تلك المجالات ما كان متعلقًا بعقيدة الأمة وأركان إيمانها.

فأخـذوا في نـشر باطلهـم وإلقـاء شـبهاتهم في كل مجـال من مجـالات الدين، دون مراعـاة للأصـول المنهجية العلمية وأصول الاسـتدلال وخصائص هذا الدين واختـلاف بيئته مع تلك البيئات التي تربوا فيها. ووصل تجاسر هذه الفئة المسـخرة إلى اتخاذ مواقف عدائية من الدين الإسلامي، وتطاولت على أركان الإيمان ومحكمات الشريعة بما لم يكن له مثيل من قبل.

وقد بُليت الأمة الإسـلامية في المشرق والمغرب بمشـاريع فكرية هدامة عدة، يسمونها زورًا وبهتانًا: نهضوية، وهي في حقيقتها تخريبية، الهدف منها تقويض الدين وهدم أركانه وإزاحته من واقع المسـلمين، وأنسـنة الوحـي وعقلنته، والإتيان بدين جديـد تمدهم به القـراءة التأويلية الجديـدة لأصحاب هذه المشـاريع، وإن اختلفت مسـمياتها فحقيقتها واحدة وأهدافها واضحة، ومن هذه المشـاريع على سـبيل المثال لا الحصر:

أولًا: مشروع طيب تيزيني، وهو أستاذ جامعي سوري، وسم مشروعه بـ"مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة"، وهو مشروع يعتمد الماركسية مذهباً والمادية التاريخية منهجاً، ينوي صاحبه إصداره في اثني عشر جزءًا، ثم جدده في " من التراث إلى الثورة" وكأن الفكر الإسلامي فكر تاريخي خالص ابتداء من حضارات الشرق القديم مرورًا بالجاهلية واستمرارًا في عصور الإسلام المختلفة، ويكتمل مشروعه في اثني عشر جزءًا، ليصل إلى نتيجة مفادها: أننا أمام حضارة تاريخية صرفة لا علاقة لها بالوحي، وهذه التاريخية في نظره هي المخلص للواقع العربي المعاصر من الماضوية والسلفية وغيرهما من النزعات التي تدفع الوجدان العربي المعاصر إلى الاتجاه نحو الماضي والسلف يعني الرجوع إلى الدين. وله أفكارٌ وآراء في قضية التراث العربي، لا يوافقه عليها عديد من الماركسيين العرب علاوة على غيرهم من مفكري المذاهب السياسية الأخرى.

ثانيًا: مشروع حسين مروّة، وهو باحث لبناني، وسم مشروعه بـــ" النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية" مجتزئًا التيار الطبائعي عند أصحاب الطبائع من المعتزلة، والطبيعيات من علوم الحكمة، ووحدة الوجود عند الصوفية، والبحث عن العلل المادية للأفعال في علم أصول الفقه من مجموع التراث الإسلامي ومن تفاعله مع الأشعرية والإلهيات والإشراقيات والفقه النظري. وقد اختار لمشروعه المنهج المادي الجدلي. وقد صدر في جزأين وهو موضوع رسالته للدكتوراه، تمت مناقشته في جامعة موسكو، وقد نشرت دار الحداثة للطباعة والنشر ببيروت كتابًا ضَمَّ أغلب المقالات والمناقشات التي تناولت مشروع طيب تيزيني ومشروع حسين

مروة بالبحث والدراسة من قِبَل مثقفي اليسار أنفسهم، وعنوانه "الماركسية والتراث العربي الإسلامي"[1].

ثالثًا: مشروع محمد عابد الجابري، وهو أستاذ جامعي مغربي، وقد بدأ مشروعه بكتابه "نحن والتراث"، ثم أعقبه بمحاولته الأخيرة "نقد العقل العربي" وصف فيه بنية الثقافة العربية بأنها بنية للعقل نفسه الذي يتكون في التاريخ، وكما وصف في "تكوين العقل العربي" حتى ظهرت البنية في "بنية العقل العربي" وتطبيقها في الفكر السياسي في "نقد العقل السياسي"، فالتاريخ بنية، والبنية تاريخ. التاريخ تجسيد للبنية، والبنية تتحقق في التاريخ، وهي عنده بنية ثلاثية: البيان والعرفان والبرهان، أنماط ثلاثية في العقل العربي؛ الإنشائي والإشراقي والاستدلالي، وهي مراحل في التاريخ، البيان في القرنين الأول والثاني، والعرفان في القرنين الثالث والرابع، والبرهان في القرنين الخامس والسادس. وهو مشروع ينطلق من منهجية مادية، لكن مختلفة عن منهجية طيب تيزيني أو حسين مروّة، ومعتمدة على أفكار المدارس الفكرية الفرنسية الحديثة في ميدان العلوم الإنسانية كالأبستمولوجيا والبنيوية وغيرهما.

رابعًا: مشروع محمد أركون في "نقد العقل الإسلامي"، وقد حاول تطبيق مناهج اللسانيات الحديثة في فهم النص الديني الوحي وهو بهذا يريد أنسنة الوحي وفصله عن الله- تعالى-.

خامسًا: مشروع علي أحمد سعيد، المعروف بأدونيس، وأدونيس هو أحد ألقاب

---

(١) ط أولى ١٩٨٠م.

الآلهة في اللغة الكنعانية، شاعر سوري، حاول إعادة تاريخ الحضارة الإسلامية داخلًا في ذلك من بوابة الأدب واللغة والكلام والفلسفة والتصوف ابتداء من مقولتي "الثابت والمتحول" لدراسة أصول الإبداع والاتباع عند العرب في ثلاثية أخرى "الأصول" و "تأصيل الأصول" و "صدمة الحداثة". فالتراث القديم عنده نوعان: تراث السلطة وتراث المعارضة، الأول يمثل الثابت، والثاني يمثل المتحول، الأول تمثله في نظره الأشعرية في العقائد، وفي النصية في الفقه، وفي اللفظ في اللغة، وفي الأصل في أصول الفقه. والثاني تمثله فرق المعارضة كالمعتزلة والخوارج والشيعة في العقائد، ولدى الحكماء في الفلسفة، وفي المصلحة في علم أصول الفقه، وفي الحب العذري في الأدب. وكأن هذا الدين ليس وحيًا ربانيًا. وسبب تأخر الأمة في نظره هو بسبب سيادة الثابت على المتحول[1].

سادسًا: مشروع نصر حامد أبو زيد "مفهوم النص"، الذي خلص فيه إلى وجوب إخضاع القرآن الكريم للنقد كغيره من النصوص، وأن القرآن الكريم منتج ثقافي من صنع المجتمع، وغير ذلك من الأفكار التي ينادي بها ويدعو إليها.

سابعًا: مشروع محمد شحرور، وهو تحريف القرآن الكريم، كما في كتابه"القصص القرآني قراءة معاصرة"[2].

ثامنًا: مشروع عبد المجيد الشرفي، وهو المشروع التحديثي للإسلام، ويكمن مشروعه في النظرة النفعية البرجماتية للدين، محاولًا جعل الدين وسيلة ليس له غاية،

---

(١) انظر: هموم الفكر والوطن (١/ ١٢١-١٢٣).

(٢) الناشر: دار الساقي بالاشتراك مع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت، ط أولى ٢٠١٠م.

وهو في هذا يسير خلف فلاسفة البرجماتية، حيث يصبح الدين وسيلة لتحقيق فوائد اجتماعية.

والحقيقة أن جلّ هؤلاء- إن لم يكن كلهم- يعملون وفق منظومة استشراقية وتحت إشرافها، تكيد للدين وتريد تقويض أركانه، ومما يدل على ذلك:

١- تبني المستشرقين بعضهم كحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، وصلاته المشبوهة- التي لا تخفى- بالاستشراق الفرنسي خصوصًا والأوربي عمومًا.

٢- صلة عبد المجيد الشرفي بالدوائر النصرانية في إيطاليا على وجه الخصوص، وكتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" قد أُنجز خلال إقامة متفرّغة بمعهد الدراسات المتقدمة ببرلين وكانت على حساب ذلك المعهد.

٣- استقبال بعض تلك الدول الأوربية أشخاصاً معروفين بتوجهاتهم العدائية للدين الإسلامي؛ كنصر حامد أبو زيد وأركون.

٤- إن كتاب محمد الشرفي "الإسلام والحرية الالتباس التاريخي" قد أُنجز ضمن مشروع يُسمِّي نفسه بمشروع "الإسلام والإنسانية" وهو مشروع عالمي غير بيّن الأهداف، وقد نُشر بمساهمة القسم الثقافي للسفارة الفرنسية بالمغرب.

٥- الخلفيات اليهودية لمحمد شحرور، كما ذكر ذلك محمد سعيد البوطي.

٦- دعم بعض الدول الأوربية وخاصة قسم الدراسات الشرقية في جامعة السربون بفرنسا، وأمريكا لبعض المشاريع المشبوهة التي تُقام في العالم الإسلامي؛ كمشروع: التحديات التي تواجه المرأة العربية في نهاية القرن العشرين، الذي أقيم في

القاهرة، في ١-٣ سبتمبر ١٩٨٦م، برئاسة نوال السعداوي، وكان الممول لهذا المؤتمر كل من: مؤسسة "فورد فونديشن الأمريكية"، ومؤسسة "أوكس فام" الإنجليزية. وكان من المتحدثين في ذلك المؤتمر فؤاد زكريا الذي قدم بحثًا بعنوان" الحركات الإسلامية المعاصرة"، فشن هجومًا عنيفًا على الإسلام.

وقيام مؤتمرات تبحث في قضية التطور الحضاري في الوطن العربي، وينحى عنها العلماء والمصلحون، وتكون حكرًا على الماركسيين والعلمانيين، وكأن الإسلام ليس جزءًا -على أقل تقدير- من حضارة العرب؛ كمؤتمر "أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي"، الذي أقيم في الكويت في عام ١٩٧٤م، تحت رعاية جامعة الكويت، والذي يقف خلف هذا المؤتمر هم: جبهة علمانية[1].

ومن أصحاب تلك المشاريع الهدّامة في مصر "حسن حنفي" أحد ممثلي اليسار الإسلامي. وعملًا بمضمون تلك النتيجة الغربية- التي تريد نقل المعركة إلى داخل التراث الديني بعد الانتساب إليه- فقد بادر حسن حنفي بإعلان انضوائه تحت راية الإسلام، ليس هذا فحسب بل عدّ نفسه متحدثًا رسميًّا باسمه وفقيهًا من فقهائه ومجددًا لهذه الأمة أمر دينها!، ثم أخذ في هدم تراثها من داخله وتقويض أركان إيمانها بما لم يحدث له مثيل من قبل، وألّف في ذلك المؤلفات الكثيرة جدًّا[2] زاعماً هذا الفقيه المصنوع: أن العلمانية هي أساس الوحي وأنها الأصل والأساس، والدين طارئ. ثم

---

(١) انظر: القراءة الجديدة للنص الديني (ص٢٢)، ومجلة نهج البلاغة، العدد (٤٢) ١٩٩٠م وهي مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف السورية، وتجديد الفكر الإسلامي (ص٣٦-٣٩)، وأزمة المعرفة الدينية (ص١٦٨)، وظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة إسلامية (ص٥٢-٥٤).

(٢) تجاوزت مؤلفات حسن حنفي خمسًا وثلاثين ألف صفحة!.

أخذ في هدم الدين مبتدئًا بأركان الإيمان وهو ما جعل "علي حرب" يثني على جهوده التقويضية تلك، حيث يقول: "بهذا يقوم حسن حنفي بإعادة النظر في كل شيء، ويسعى إلى قلب كل المفهومات، يثور وخاصة في كتابه من العقيدة إلى الثورة، من أجل إعادة البناء والتأسيس، وينسف! كل المقدمات والأصول ويزعزع أكثر البديهيات القارَّة في العقل العربي الإسلامي، والغريب أن يفعل كل هذا لا بوصفه ملحدًا أو مرتدًا أو محاربًا للدين بل يُقدم نفسه بوصفه فقيهًا من فقهاء المسلمين يُجدد لهم دينهم"[١].

فصار من الواجب الديني على الباحثين وطلاب العلم الشرعي - السائرين على منهج أهل السنة والجماعة - التصدي لتلك الأفكار، وكشف عوارها، وبيان فساد قواعد أصحابها وتوجهاتهم ومنطلقاتهم، والكشف عن مرادهم.

وإيمانًا من الباحث بأهمية ذلك وأنه من أفضل الجهاد في سبيل الله[٢]؛ فقد وقع الاختيار على هذا الموضوع لنيل شهادة العالمية العالية الدكتوراه وذلك بدراسة فكر حسن حنفي.

وقد التقيت به ثلاث مرات، وزرته في داره، ودار بيني وبينه حوار ونقاشات ومراسلات، والمرة الرابعة كانت في الندوة الفلسفية الواحدة والعشرين، التي كانت بعنوان "الموروث والوافد في الثقافة العربية" المنعقدة في الفترة من ٤ إلى ٦/ ١/ ١٤٣٢هـ الموافق ١١-١٣/ ديسمبر/ ٢٠١٠م، في جامعة القاهرة بالقاهرة، وكان حسن حنفي أحد المتحدثين فيها.

---

(١) نقد النص (ص١٧). وانظر: الموقع الالكتروني لصحيفة الوطن العربي في عددها ١١٧٢، تحت عنوان: حوار مع فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (١/ ٣٠١).

❁ أسباب اختيار الموضوع:

١. إن حسن حنفي صاحب مشروع فكري ضخم- كمًّا- وسمه بـ "التراث والتجديد"، أراد من خلاله نقد مصادر التلقي والمناداة بإخضاع الوحي لمنهج النقد الاسبينوزي. وأتى بما لم يسبقه إليه أحد في الإسلام، مقتفيًا في ذلك أثر فلاسفة التنوير الملاحدة.

٢. إن حسن حنفي حاول تجاوز موقف القطيعة مع التراث الإسلامي الذي تمثل في موقف فئام من المفكرين العرب فوجَّه كتاباته وأبحاثه إلى الاهتمام بالتراث الإسلامي لهدمه من داخله.

٣. مكانته الفكرية في العالم العربي[1]، فقد كان هو ومحمد أركون من أصحاب الدراسات الرئيسة المعنية بالفكر الإسلامي المقدمة ضمن مشروع " الخطة الشاملة للثقافة العربية"[2].

٤. استعماله مصطلحات القدماء مثل: الذات والصفات والنبوة والمعاد والإيمان، ومحاولته تحليلها بطريقة فلاسفة التنوير.

٥. عمله الدؤوب والمتواصل قريبًا من نصف قرن في تثبيت فكره ونشره بكل ما أوتي من قوة في أنحاء العالم وبين طلابه في الجامعة، ولم يكتف بما كتب ويكتب بل تجاوز ذلك إلى إلقاء المحاضرات وعقد الندوات والمشاركة في المؤتمرات والزيارات.

---

(١) وقد ألقى كلمة المثقفين نيابة عنهم في حفل الجنادرية للعام ١٤٣١هـ.

(٢) انظر: الخطة الشاملة للثقافة العربية (ص٤٣١)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم- إدارة الثقافة بتونس، ط ثانية ١٩٩٠م.

٦. كثـرة مؤلفاتـه المنصبـة عـلى هدم الديـن وتقويـض أركانه باسـم التجديد وفتح باب الاجتهاد على مصراعيه.

٧. التباس أمره على كثير من طلاب العلم والدعاة فضلًا عن العوام؛ لأنه قدم نفسـه على أنه فقيه من فقهاء الإسـلام جاء ليجدد لهم دينهم ويرعى مصالحهم فهو يتكلم باسم الإسلام.

٨. الحاجة الماسة والملحة إلى دراسة مثل هذه الاتجاهات وفكر رموزها التي تمثل خطرًا داهمًا على العقيدة الإسلامية، حيث إن الأمر لا يتعلق بمسألة من مسـائل الاعتقـاد وإنما يتعلق بـأركان الإيمان وخاصة عند حسـن حنفي - كـما في كتابـه مـن العقيـدة إلى الثورة- وقد كان لقسـم العقيـدة بجامعة أم القرى قصب السـبق في هذا البـاب عندما أتاح الفرصة لطلابه للتصدي لهذا الفكر المنحرف والتيار الجارف في دراسـة فكر شخصيات معروفة بمثل هذا الاتجاه أو قريب منه؛ كمحمد عابد الجابري، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد ونحوهم، وهجومهم السافر على العقيدة الإسلامية ومحاولة زعزعتها في نفوس السذج والأغرار ومن قد يخفى عليه أمورهم.

٩. المسـاهمة في تصحيح الفكر المغلوط عنـد أولئك المفكرين؛ معذرة إلى الله ولعلهم يتقون.

وقد اختير لهذه الدراسة العنوان التالي:

منهج حسن حنفي (دراسة تحليلية نقدية)

۞ مكوّنات البحث:

تتكون خطة البحث من مقدمة، وتمهيد، وفصلين.

أما التمهيد ففيه ثلاث نقاط:

الأولى: التعريف بحسن حنفي: نشأته الأسرية، وعطاؤه الفكري.

الثانية: التراث والتجديد: المعنى والدلالة عنده.

الثالثة: التجديد، مفهومه، وضوابطه.

أصـول منهج حسـن حنفـي وروافده ومكوناتـه، ومشروعه الفكـري، وفيه تمهيد وفصلان:

يتناول التمهيد: الأسباب التي ساعدت في تكوين فكره ورسم منهجه.

الفصل الأول: أصول منهجه وروافده، وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: وعيه الفلسفي ووحدة الوجود، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: بداية وعيه الفلسفي ووحدة الوجود وأثرها عليه.

المطلب الثاني: تأصيله للإسلام تأصيلًا معرفيًّا.

المبحـث الثـاني: أسـاتذته الذين تلقى عنهـم مباشرة وكان لهـم دور في صوغ فكره ورسم منهجه، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: شخصية "لويس ما سينيون".

المطلب الثاني: شخصية "جان جيتون".

المطلب الثالث: شخصية "بول ريكور".

المبحث الثالث: الـجُموح العقلي عند حسن حنفي، وفيه مطلبان:

المبحث الأول: موقفه من التراث القديم.

المبحث الثاني: موقفه من التراث الغربي.

المبحث الثالث: نظريته في التفسير الهرمينوطيقا نموذج للانحراف المنهجي، وفيه تمهيد وسبعة مطالب:

التمهيد: التحول من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا.

المطلب الأول: تعريف الهرمينوطيقا وبداية استعمال المصطلح.

المطلب الثاني: المراحل التي مرت بها الهرمينوطيقا.

المطلب الثالث: تأثر حسن حنفي بالهرمينوطيقا.

المطلب الرابع: قراءة حسن حنفي الهرمينوطيقية للنصوص.

المطلب الخامس: الأسس التي قامت عليها الهرمينوطيقا وعمل بها حسن حنفي.

المطلب السادس: منهج حسن حنفي في التفسير الذي حاول تأطير الهرمينوطيقا فيه.

المطلب السابع: الأسباب التي دفعته للاستعانة بالهرمينوطيقا في التفسير.

المبحث الرابع: الحلول التي تتنازع قضية التراث والتجديد.

المبحث الخامس: أهداف مشروع التراث والتجديد.

وقد ذيلت البحث بخاتمة بها أهم النتائج والتوصيات، وأردفتها بالفهارس.

وأخيراً: حسبي أني بذلت جهدي واستفرغت وسعي ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، فما كان في هذا البحث من صواب فمن الله وحده لا شريك له، وما كان فيه من خطأ أو زلل أو تقصير فمن نفسي والشيطان، والله- تعالى- ورسوله ﷺ بريئان من ذلك، مع رجوعي إلى الحق متى ظهر لي. ومن ذا الذي يكون قوله كله سديدًا وعمله كله صوابًا، وهل ذلك إلا للمعصوم ﷺ، لا سيما أن الكاتب والمؤلف تُنازعه أمور وتعتوره صروف، تُشغل قلبه، وتُشعّب فكره، من كلامٍ يُنسقه، وتأليفٍ يُنظمه، ومعنى يتعلق به ويشرحه، وحجة يُوضحها، لذا كان القارئ والمتصفح أبصر بمواضع الخلل[1].

وما أجمل ما ذكره الزركشي عندما قال: " واعلم أنه ما من نوع من هذه الأنواع إلا ولو أراد الإنسان استقصاءه لاستفرغ عُمره ثم لم يُحكم أمره، ولكن اقتصرنا من كل نوع على أصوله، والرمز إلى بعض فصوله، فإن الصناعة طويلة، والعمر قصير، وماذا عسى أن يبلغ لسانُ التقصير!"[2].

وكتبه

فهد بن محمد بن عبد الرحمن السرحاني القرشي

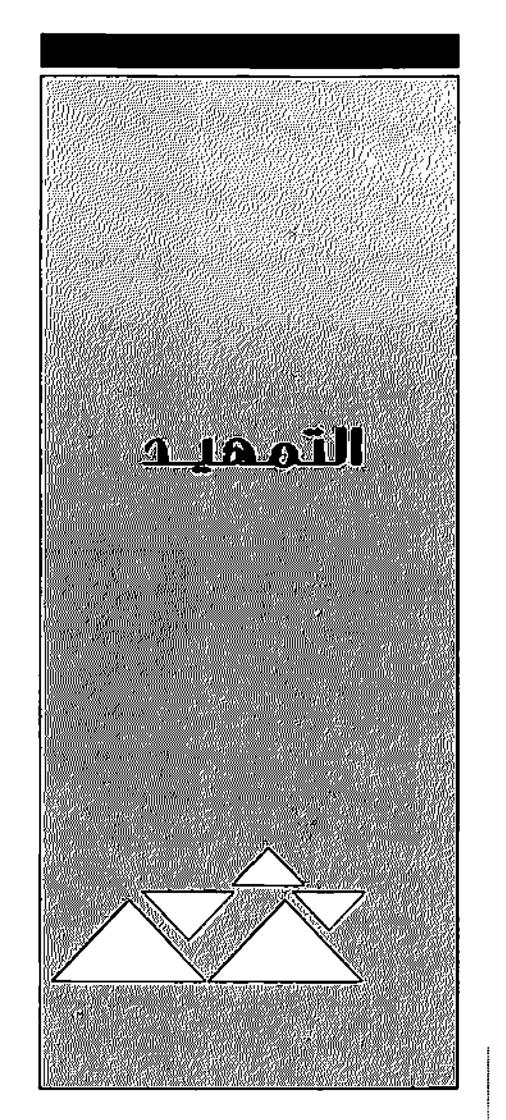
الأستاذ المساعد بكلية الدعوة وأصول الدين قسم العقيدة

مساء يوم الأحد غرة ذي الحجة من عام ١٤٣١هـ

مكة المحروسة

(١) مقتبس من مقدمة ياقوت الحموي لكتابه : معجم الأدباء (ص١١،١٢).

(٢) البرهان في علوم القرآن (١/ ١٢).



فيه ثلاث مسائل:

الأولى:

التعريف بحسن حنفي: نشأته الأسرية، ونتاجه الفكري.

الثانية:

التراث والتجديد: المعنى والدلالة.

الثالثة:

التجديد: مفهومه، وضوابطه.

النقطة الأولى: التعريف بحسن حنفي: نشأته الأسرية، ونتاجه الفكري

أولاً: نشأته الأسرية ومسيرته العلمية:

بـادئ ذي بـدء فإنه لما بلغ حسـن حنفـيّ عزمُ جـورج طرابيـشي الكتابةَ عن تناقضاتـه وازدواجيتـه في أطروحـةٍ علمية، طلـب منه، قائلًا: " أيهـا الأخ! جورج، لقـد علمـت أنـك تُعـدُّ أطروحـة جامعية عنـي. قلت: بـلى. قال: لي عنـدك طلب. قلـت: عـلى الرحب والسـعة. قال: أيهـا الأخ جورج، أتـرى هذا الـذي يكلمك ؟ إنه ليس حسـن، بل حسنان. فهناك حسن حنفي الفيلسوف[1]، وهناك حسن حنفي

(١) يرى حسن حنفي نفسه فيلسوفًا؛ لأن الفيلسوف في نظره هو من يقوم بنقد القديم والقضاء عليه، وتبني الجديد، وتأسيس نهضة عليه، وبغير هذا المعنى للفيلسوف فلا يمكن عنده أن ينشأ فيلسوف. انظر: الدين والثورة في مصر من عام ١٩٥٢ إلى ١٩٨١م (١/ ٢٩٨-٣٠٤). وبهذا المعنى يمكن اعتبار حسن حنفي فيلسوفًا، أما بالنسبة لمعنى الفيلسوف- كما هو معروف- فهو من له نظر عقلي خالص مؤسس على المعرفة، وبحث في قضايا الفلسفة الكبرى أو في بعضها، وتكوين رأي فلسفي قاطع معلل فيها. فالحقيقة أن حسن حنفي ليس كذلك، بل هو مجرد ناقل ومترجم للفلسفات الغربية. انظر: جريدة الشرق الأوسط عدد ١٠٦٤٨ في ١٥ المحرم ١٤٢٩هـ.
يقول د. منذر عياشي في مقدمته لكتاب" صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية"- وهو يتحدث عن "بول ريكور"-: " ولقد نظرت فيمن حولي من المفكرين العرب المعاصرين، باحثًا عن نظير أو مثيل أو شبيه فلم أفلح. أقول هذا على الرغم من وجود نفر قليل من المفكرين من العرب الذين يستحقون أعظم التقدير والاحترام، من أمثال طه عبدالرحمن، وعبدالوهاب المسيري، وأبو يعرب المرزوقي، وبضعة أسماء أخرى. وأما من تبقى، ومن غير ذكر للأسماء، فيُعدون أمثلة نقيضة لكل قامات الفكر الكبرى، ذلك لأنها نفشت نفسها أو نفشتها الإيديولوجيات الكليانية، والقمعية، والوحشية، وهي في الحقيقة خواء". صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية (ص٥١). وانظر: قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن (ص١١١).

النبي!. وما دمت قد عقدت العزم على الكتابة عن حسـن حنفي، فرجائي عندك أن تدع حسن حنفي النبي جانبًا، وأن تكتب فقط عن حسن حنفي الفيلسوف.

قلـت: كما صارحتني، أصارحك. فأنا لا أسـتطيع تلبية هـذا الرجاء. فمعقد أطروحتـي كلها على هذه الازدواجية بين الاثنين. وبدون هذه الازدواجية لن يعود لأطروحتي من معنى"[1].

اسـمه: حسـن حنفـي حسـنين أحمد، ولـد في اليـوم التاسـع مـن ذي القعدة ١٣٥٣هـ في القاهرة، وفيها نشأ وتعلم[2].

ينحـدر مـن أسرة ريفية، من محافظة بني سـويف- من محافظـات مصر-، بيد أنه لم يكن يذهب إلى محافظة بني سـويف إلا في الصيف عندما تشـتد غارات الحلفاء على القاهرة، وعندها تذهب الأسرة جميعاً إلى بني سـويف[3]. وكانت أسرته من بني سـويف ومؤسسـها من حيث الجـد مغربي الأصل أتـى إلى الحج، واسـتقر في طريق عودته في مصر في محافظة بني سويف، وتزوج جدته من جهة الأم من قبيلة بني مر[4].

---

(١) ازدواجية العقل- دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي(ص٧). وانظر: هموم الفكر والوطن الفكر العربي المعاصر(٢/ ٦١٠). هناك من يشير إلى هذا الكتاب باسم آخر هو: التراث والعصر والحداثة، وهو ما يسبب الإيهام بأنهما كتابان، وهو في الحقيقة كتاب واحد في جزأين. وانظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢١٠) و(٦/ ٢١٥). يرى حسن حنفي أن كتابة السيرة الذاتية له أو لغيره نوع من الصلاة والحمد والشكر، ولذا فقد كتب سيرته في موضعين من كتبه، في "هموم الفكر والوطن"، وفي "الدين والثورة في مصر"، حيث يقول: " السيرة الذاتية التي يكتبها صاحبها شهادة واعتراف، صلاة وعبادة، لحظة صدق أمام النفس...". الدين والثورة في مصر (٦/ ٢١٥).

(٢) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦١١).

(٣) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢١٠).

(٤) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٧٢)، وهموم الفكر والوطن (٢/ ٦١٢).

حصل على الثقافة في السنة الرابعة، وعلى التوجيهية في السنة الخامسة، وكان وهو ما تعلمه في هذه المدرسة السباحة، وتعلم الموسيقى!.

كانت أسرته تخاف عليه من السباحة لكيلا يغرق، أو على أسوأ الأحوال يدخل الماء أذنه فيصاب بالصمم. وأما تعلم الموسيقى فكانت الأسرة فقيرة لا يمكنها شراء آلة موسيقية له، مع لزوم الدروس الخصوصية لتعلمها، وفي الحالتين الأمر مكلف فوق مستطاع الأسرة[1]. وقد حاول حل هذه المشكلة بإقناع الأسرة بأن" السباحة والرماية وركوب الخيل أمر ديني، وأن تربية الروح لا تقل أهمية عن تربية البدن"[2]، ولما لم يفلح هذا الأسلوب في إقناع الأسرة لجأ إلى الإضراب عن الطعام، ولهذا فمثل هذه الأساليب كان لها دور بالغ الأهمية في حياته، فقد ظل يستعمل الإضراب وسيلة لتحقيق مطالبه مع الأسرة، حتى سُمي بـ"غاندي" لكثرة إضراباته، وكانت الحلول تأتي بالوساطة من الأقارب وخاصة زوج أخته الكبرى الذي كان ينهي الخلاف بين حسن ووالده[3].

في عام ١٣٧١هـ الموافق ١٩٥٢م صادف ذلك العام الثورة وكان هناك اختبار يُسمى اختيار التخصص يختبر الطالب في مواد معينة ليحدد تخصصه الذي يدخل به الجامعة سواء أكان علميًّا أم أدبيًّا، يقول حسن حنفي: "لم أكن أشعر بأي رغبة في العلم، فالطبيعة شيء والإنسان شيء آخر. كان الاختيار بين أدبي رياضة

(١) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦١٣).

(٢) المرجع نفسه (٢/ ٦١٣).

(٣) المرجع نفسه (٢/ ٦١٣).

وأدبي فلسفة"[١]. دخل بعد ذلك أدبي رياضي لحبه للرياضيات، ولكنّه لم يفهم شيئًا، فهرب إلى الفلسفة[٢].

كان محبًا للرسم والموسيقى، وشعر أن الفلسفة تجمع كل ما يريد؛ فاختارها، وفي ذلك يقول: " فما زلت أنشد الأفكار وأُفلسف الفن، ويلتقي كلاهما في الصورة الفنية التي تتجاوز الصورة المرئية، حتى ولو تحقق ذلك في وجه جميل، ابنة الجار أو الجزار"[٣]. فتوجه لقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة.

في صيف عام ١٣٧١هـ الموافق ١٩٥٢م كان تحوله من الثانوية إلى الجامعة، وقد دخلها وهو إخواني[٤]، وكان يشارك معهم في انتخابات الاتحاد، حيث يقول: " وكنت نظرًا لتحرري! لا أرى حرجًا في الحديث مع الطالبات، فجعلني الإخوان رسولًا إليهن بغية أصواتهن. وكانوا يتساءلون أحيانًا عن صدق انتسابي إليهم وأنا على هذه الدرجة من التحرر أو الفساد في رأيهم. خاصة وأنني لم أجد حرجًا في الجلوس بجانب الطالبات والحديث معهن، وهم كانوا يركزون على فصل الطلبة عن الطالبات حتى الآن"[٥].

ومن تضخم (الأنا) في نفسه كان يرى نفسه وهو في سنوات الجامعة- لم يتخرج بعدا- المصلح المنتظر، يقول: "في سنوات الجامعة ١٩٥٢-١٩٥٦م- الموافق

(١) المرجع نفسه (٢/ ٦١٤).
(٢) المرجع نفسه (٢/ ٦١٤).
(٣) المرجع نفسه (٢/ ٦١٤).
(٤) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦١٤)، والدين والثورة (٦/ ٢١٨).
(٥) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢١٨). وانظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦١٦).

١٣٧١-١٣٧٥هـ-، وعيت نفسي مفكرًا! ومجددًا! ومصلحًا! من خلال الصراع بين الإخوان والثورة، وضياع قضايا العصر من أجل الصراع على السلطة"[٦].

وفي عام ١٣٧٥هـ الموافق ١٩٥٦م حصل على ليسانس الآداب في الفلسفة، عندها أيقن أنه لا مُقام له في مصر، فخرج منها هاربًا إلى حيث تكوَّن فكرهُ إلى فرنسا، دون أي التزام مالي من الدولة، وقطع كل محاولات الأسرة في ثنيه عن قرار السفر، خوفًا عليه، لا سيما أنه سيسافر بلا معونة من الدولة، وبلا تأمين مالي، لكنه أبى الخضوع لأي توسل؛ لأنه كان يرى أنه لم يعد له وجود في مصر، يقول: "لم أكن أرى لي وجودًا في مصر، وكنت أرى باريس أمامي تنتظرني، فقد كان الحديث عنها وعن السربون[٧] من الذائعات في القسم- أي: قسم الفلسفة- منذ تأسيسه على يد الفرنسيين!" [٨].

سافر إلى فرنسا في ٦/ ٣/ ١٣٧٦هـ الموافق ١١/ ١٠/ ١٩٥٦م، للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة السربون، فحصل على الدرجة عام ١٣٨٥هـ الموافق ١٩٦٦م، وقضى بها نحوًا من عشر سنوات.

ثم كانت له رحلة ثانية أستاذاً زائراً إلى الولايات المتحدة من سنة ١٣٩٠-١٣٩٤هـ الموافق ١٩٧١-١٩٧٥م، بما يعني أنه قضى في الغرب أربعة عشر عاماً[٩].

أما رحلته الثالثة فكانت إلى المغرب من عام ١٤٠٢-١٤٠٤هـ الموافق

(٦) الدين والثورة في مصر (٧/ ٣٣١،٣٣٢).

(٧) جامعة في باريس من أشهر جامعاتها.

(٨) هموم الفكر والوطن (٢/ ٦١٩).

(٩) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٧٩).

١٩٨٢-١٩٨٤م، وفي أثناء إقامته هناك في عام ١٤٠٣هـ الموافق ١٩٨٣م، دُعي لإلقاء محاضرة عامة في فندق فاس- بمدينة فاس المغربية-، وكان المنظم لها حزب الشورى بالاستقلال بالمغرب، وهو حزب من أحزاب المعارضة هناك، وكانت المحاضرة عن "نظام الحكم في الإسلام"، وبعد يوم من إلقاء محاضرته تم استدعاؤه من قبل السلطات المغربية، وقد طُلب منه الاعتذار فرفض، فأُمر بمغادرة البلاد، فلم تتحمله المغرب سوى عامين اثنين[1]. بعد ذلك عاد إلى مصر، ثم ذهب مستشارًا علميًا لجامعة الأمم المتحدة في طوكيو على مدى عامين اثنين من عام ١٤٠٥-١٤٠٧هـ، الموافق ١٩٨٥-١٩٨٧م، ثم بعد عودته من طوكيو في صيف عام ١٤٠٧هـ، الموافق ١٩٨٧م بدأ إصدار طبعة مصرية شعبية لكتابه "من العقيدة إلى الثورة".

الوظائف التي تقلدها، والمهام التي قام بها، واللغات التي يجيدها، والجمعيات التي شارك فيها:

أ- الوظائف التي تقلدها:

١. مدرسًا للفلسفة، بكلية الآداب- جامعة القاهرة.١٣٨٦هـ-١٣٩٢هـ، الموافق ١٩٦٧- ١٩٧٣م.
٢. أستاذًا مساعدًا للفلسفة، بكلية الآداب- جامعة القاهرة ١٣٩٢هـ-١٤٠٠هـ، الموافق ١٩٧٣-١٩٨٠م.
٣. أستاذ الفلسفة، بكلية الآداب- جامعة القاهرة ١٤٠١-١٤١٥هـ،

(١) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦١٩)، والدين والثورة في مصر (٦/ ٢٧٤-٢٧٩).

الموافق ١٩٨١- ١٩٩٥م.

٤. رئيس قسم الفلسفة، بكلية الآداب- جامعة القاهرة ١٤٠٨-١٤١٤هـ، الموافق ١٩٨٨- ١٩٩٤م.

٥. أستاذًا متفرغًا بقسم الفلسفة بكلية الآداب- جامعة القاهرة ١٤١٥هـ، الموافق ١٩٩٥م حتى الآن ١٤٣١هـ، الموافق ٢٠١٠م.

ب-المهام العلمية التي قام بها:

١. أستاذًا زائرًا إلى جامعة تمبل فيلادلفيا- الولايات المتحدة الأمريكية ١٣٩٠-١٣٩٤هـ، الموافق١٩٧١- ١٩٧٥م.

٢. أستاذًا زائرًا إلى جامعة فاس- بالمغرب ١٤٠٢-١٤٠٤هـ، الموافق ١٩٨٢- ١٩٨٤م.

٣. أستاذًا زائرًا إلى: جامعة طوكيو ١٤٠٤-١٤٠٥هـ، الموافق ١٩٨٤- ١٩٨٥م.

٤. مستشارًا علميًّا للبرامج- جامعة الأمم المتحدة- طوكيو ١٤٠٥- ١٤٠٧هـ، الموافق ١٩٨٥- ١٩٨٧م.

٥. أستاذًا زائرًا إلى جامعة UCLA ربيع ١٤١٥هـ، الموافق ١٩٩٥م.

٦. أستاذًا زائرًا إلى جامعة بريمن ربيع ١٤١٨هـ، الموافق ١٩٩٨م.

٧. أستاذًا زائرًا إلى جامعة ديوك بالولايات المتحدة ١٤٢٧هـ، الموافق ٢٠٠٧م.

٨. أستاذًا زائرًا إلى جامعة فرانكفورت- بألمانيا ١٤٢٩هـ، الموافق ٢٠٠٩م.

ج-اللغات التي يجيدها:

يجيد حسن حنفي كلًّا من: الإنجليزيـة، والفرنسيـة، والألمانيــة.

د-الجمعيـات العلميـة التي شارك فيها:

- نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية.
- السكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية.
- عضو لجنة التضامن الآسيوية الإفريقية.
- عضو اتحاد الكتاب بجمهورية مصر العربية.
- عضو لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة.

ثانيًا: نتاجه الفكري:

من الملفت في سيرته كثرة تأليفه، وقدرته على التأليف أكبر بكثير من قدرة القارئ على قراءة ما يكتب، وسبب ذلك راجع إلى أمور عدة:

أولها: أنه صاحب مشروع فكري، موسوم بـ" التراث والتجديد- موقفنا من التراث القديم"[1]، وهذا الاسم خاص بالمستوى العلمي، أما بالنسبة للمستوى الشعبي فاسم مشروعه "اليسار الإسلامي"[2]، فلا غرابة إذن أن تكثر مؤلفاته.

---

(١) المكمل لهذا المشروع والامتداد له هو مشروع نصر حامد أبو زيد الموسوم بـــ"مفهوم النص"، الذي خلص فيه إلى وجوب إخضاع القرآن الكريم للنقد كغيره من النصوص، وأن القرآن الكريم منتج ثقافي من صنع المجتمع، يقول حسن حنفي عن مشروع نصر حامد أبو زيد: ""مفهوم النص" تطوير لمشروع "التراث والتجديد" وأحد مراحله المتقدمة من المغزى إلى الدلالة، ومن التلوين إلى التأويل، ومن الخطاب الأيديولوجي إلى الخطاب العلمي، ومن القراءة المغرضة إلى القراءة المنتجة، ومن قراءة الحاضر في الماضي إلى قراءة الماضي في الحاضر، ومن البناء الشعوري إلى البناء التاريخي، ومن إعادة الطلاء إلى إعادة البناء". حوار الأجيال (ص٤٠٩). وانظر: فصول مجلة النقد الأدبي، اتجاهات النقد العربي الحديث تصدر كل ثلاثة أشهر (٣/ ٥).
كما أن حسن حنفي يرى أن نصر حامد أبو زيد قال أشياء كان يتمنى أن يقولها هو، ولكن منعه من ذلك استخدامه لأساليب اللف والدوران والتخفي، حيث يقول: " نحن مجموعة من الأفراد لو اصطادونا لتم تصفيتنا واحدًا واحدًا، ولذلك أرى أن أفضل وسيلة للمواجهة هي استخدام أسلوب حرب العصابات. اضرب واجر، ازرع قنابل موقوتة في أماكن متعددة تنفجر وقتما تنفجر، ليس المهم هو الوقت، المهم أن تُغير الواقع والفكر. ولذلك يسمونني "المفكر الزئبقي". لا أحد يستطيع أن يمسك عليك شيئًا!. الجماعات الإسلامية تراني ماركسيًا، والشيوعيون يرون أني أصولي، والحكومة تتعامل معي على أنني شيوعي إخواني". جريدة أخبار الأدب في عددها الصادر في ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٣م. والحقيقة أنك إذا قرأت لحسن حنفي كأنك تقرأ لنصر حامد أبو زيد والعكس، أفكارهم وأقوالهم متشابهة، وإن اختلفوا في طريقة عرضها بين جريء ومتلون.

(٢) انظر: حوار الأجيال (ص٤٧٦). أهم ما يميز اليسار الإسلامي، الذي ينتمي إليه حسن حنفي، ما يلي:(أ) أنه في أصول الدين تيار اعتزالي في الفكر الديني، يرى أن المعتزلة كانت تمثل ثورة العقل وعالم الطبيعة وحرية الإنسان، ولذا فإن اليسار الإسلامي مع أصول المعتزلة قلبًا وقالبًا. (ب) اليسار الإسلامي اتجاه اعتزالي في العقيدة بل ينتسب إلى أصحاب الطبائع معمر بن عباد وثمامة بن الأشرس والجاحظ. (ت) اليسار الإسلامي اتجاه اعتزالي جذري وليس اتجاهًا اعتزاليًا تشوبه الأشعرية. انظر: الدين والثورة في مصر (٨/ ١٨-٢٢). وقد ذكر أن هذا اليسار نتيجة حتمية للثورة الإيرانية. انظر: مجلة اليسار الإسلامي كتابات في النهضة الإسلامية (ص١٠).

ثانيها: التكرار والإسهاب في الفكرة نفسها بل في المؤلف الواحد- وقد علل ذلك بصغر سنه- فهو يذكر الفكرة ثم يعيدها مرة أخرى بعد صفحات عدة مع إسهاب طويل وممل، وهو ما يساهم في تضخيم المؤلف، وقد اعترف بهذا، حيث يقول: "وهو ما استمر في مشروع "التراث والتجديد" في جبهته الأولى... ونظرًا لأن صاحبه كان ابن الاثنين وعشرين ربيعًا فقد غلب عليه الإنشاء والخطابة والماينبغيات والتكرار والإسهاب"[١].

وقال عن كتابه "من العقيدة إلى الثورة": "زادت نسبة الهوامش والنصوص... وقد لا تثير عواطفهم ووجدانهم. بدت تكرارًا لا فائدة منه"[٢]. وصدق.

وكذلك التكرار في نشر ما كَتب وإعادته، فها هو ذا يكتب عن الذات والصفات والأفعال والنبوة والقضاء والقدر والمعاد في كتابه "من العقيدة إلى الثورة" ثم يعيد الكلام مرة ثانية في كتابه "من النقل إلى الإبداع"[٣].

أما بالنسبة للتكرار فيما كتب فله أمثلة كثيرة، منها على سبيل المثال:

---

(١) حوار الأجيال (ص٣٦٩).

(٢) من النقل إلى الإبداع المجلد الأول النقل- التدوين (١/ ١١) حسن حنفي، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠م.

(٣) انظر: من النقل إلى الإبداع المجلد الثالث الإبداع- تكوين الحكمة (١/ ٩٣-١٨٤).

١. كتب بحثًا مستقلًا بعنوان "الاغتراب[1] الديني عند فويرباخ[2]"، فنشره في مجلة عالم الفكر[3]، ثم أعاد نشره مرة ثانية في كتابه "دراسات فلسفية"[4]، ثم أعاد نشره مرة ثالثة في كتابه "تطور الفكر الديني الغربي"[5].

٢. كتب بحثًا بعنوان "علوم التأويل بين الخاصة والعامة قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد"، نشره في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية[6]،

---

(١) من الصعوبة بمكان فهم دلالة هذا المصطلح حق الفهم بمعزل عن تطوره عند من استخدموه من مفكرين وفلاسفة. إلا أنني سأركز على معناه باختصار شديد عند كل من "هيجل" و"ماركس"؛ وذلك لعلاقة حسن حنفي بهما. يكاد يجمع الباحثون على أن "هيجل" هو أول من استخدم هذا المصطلح في فلسفته استخدامًا منهجيًا مقصودًا ومفصلًا. فالاغتراب والغُربة والاستلاب بمعنى واحد، فالاغتراب عند "هيجل" أن يُضيع الإنسان شخصيته الأولى ويصير إنسانًا آخر أغنى من الأول. وعند "ماركس" أن يفقد الإنسان حريته، واستقلاله الذاتي بتأثير الأسباب الاقتصادية أو الاجتماعية أو الدينية ويصبح ملكًا لغيره أو عبدًا للأشياء المادية، تتصرف السلطات الحاكمة فيه تصرفها في السلع التجارية. ويكاد يكون "هيجل" هو أول من أدخله بوصفه اصطلاحاً في لغة الفكر. انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (ص١٥٣،١٥٤)، وموسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ١٥٣،١٥٤)، والمعجم الفلسفي (ص٧٥،٧٦)، والمعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية (١/ ٧٦٥)، والاغتراب سيرة ومصطلح (ص٩)

(٢) فويرباخ لودفيج أندرياس (١٨٠٤-١٨٧٢م)، فيلسوف ألماني ناقد للمسيحية وللدين عمومًا، من اليسار الهيجلي، وقد حرص على حضور محاضرات هيجل، وقد أفاد منها، وأداه ذلك إلى الانصراف عن دراسة اللاهوت وتكريس نفسه لدراسة الفلسفة، خصوصاً فلسفة هيجل. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٠٤٩) للحفني، وموسوعة الفلسفة (٢/ ٢١٤) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٤٩٢،٤٩٣). وانظر: أصل الدين (ص١٩-٢٩).

(٣) في العدد ١٠ عام ١٩٧٩م.

(٤) (ص٤٠٠-٤٤٥).

(٥) (ص٢٩٩-٣٦١).

(٦) في عددها الثالث يونيو ١٩٩٤م.

ثم أعاد نشره في كتابه "حوار الأجيال"[1].

٣. وفعل مثل ذلك في مقدمته التي قدم بها كتاب سبينوزا[2] "رسالة في اللاهوت[3] والسياسة"، فأعاد نشرها في كتابه "قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر"[4]، وكذلك بحثه الموسوم بـ: "متى تموت الفلسفة؟ ومتى تحيا؟"، فقد نشره في مجلة عالم الفكر[5].

٤. طبع كتابه "اليمين واليسار في الفكر الديني" طبعة مستقلة، وهو نفسه الجزء السابع من "الدين والثورة في مصر" مع زيادة عليه.

---

(١) (ص٤٣٣-٥١٢).

(٢) سبينوزا بندكت- باروخ سابقاً- من أسرة يهودية، ولد في ٢٤ نوفمبر سنة ١٦٣٢م، وتوفي في ٢١ فبراير سنة ١٦٧٧م وهو في الخامسة والأربعين من عمره. في صيف ١٦٥٦م نُبذ من أهله ومن الجالية اليهودية في أمستردام بسبب ادّعائه أن الله يكمن في الطبيعة والكون، وأن النصوص الدينية هي عبارة عن استعارات ومجازات غايتها أن تعرّف بطبيعة الله. ويعد سبينوزا من رواد العلمانية بوصفها منهجاً للحياة والسلوك. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ٧٢٠-٧٢٣) للحفني، وموسوعة الفلسفة (١/ ١٣٦) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٣٥٩-٣٦١).

(٣) لاهوت: مكون من مقطعين يونانيين: theos بمعنى الله، وiogos بمعنى علم، أي علم الله وصفاته وعلاقته بالعالم. وأفلاطون أول مَنْ استخدم هذا المصطلح، ويقصد به أحاديث الشعراء عن الكون. وهو فرع من الفلسفة، معناه: تنظير لدين معين فيقال لاهوت مسيحي أو يهودي أو إسلامي. وهو من هذه الزاوية يصبح تاريخيًا وجداليًا ودفاعيًا. وقد نشأ في منتصف الستينيات من هذا القرن بقيادة توماس التيزر، ووليم هاملتون، وجبريل فاهانيان، ويدور هذا اللاهوت على مفهوم "موت الله" الذي تبناه "نيتشه"، وموت الله عند هؤلاء اللاهوتيين يعني أن ثمة هوية بين ما هو إلهي وما هو إنساني، ومن ثم يخضع الله لمبادئ الكون والفساد. وهو نوعان: لاهوت طبيعي يعتمد على التجربة والعقل وحدهما دون الرجوع إلى النقل، ولاهوت منزل: يعتمد على النصوص المقدسة ويسمى الإلهيات. انظر: المعجم الفلسفي (ص٥٣٥،٥٣٦)، والمعجم الفلسفي (ص١٦٠) الصادر عن: مجمع اللغة العربية.

(٤) (٢/ ٥٩-٨٨).

(٥) في العدد ٣ ج ١٥.

٥. وفعل مثل ذلك في بحث له بعنوان "لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟"، وكذلك فعل في موضوع " الوحي والواقع دراسة في أسباب النزول" فقد نشره في كتاب " ندوة مواقف، الإسلام والحداثة "[١]، كما نشره أيضًا في كتاب"هموم الفكر والوطن"[٢]، وأخيرًا أعاد نشره في كتاب مستقل بعنوان "الوحي والواقع تحليل المضمون" مع زيادات على أصل البحث.

٦. وفعل مثل ذلك في بحثه "تطور الفكر الديني الغربي"، فقد نشره في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية[٣]، ثم أعاد نشره في كتاب مستقل بعنوان"تطور الفكر الديني الغربي" [٤].

٧. وفعل مثل ذلك في بحثه المعنون بـ"الدين في حدود العقل وحده لكانط"، فقد نشره في كتابه "قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر"[٥]، ثم أعاد نشره في كتابه "تطور الفكر الديني الغربي"[٦]. وهو ما يُوحي للقارئ والمطالع بضخامة مؤلفاته وكثرتها، وهي في الحقيقة يمكن أن تخرج أقل وهو ما هي عليه بكثير لو سلمت من التكرار في النشر، أو التكرار في المؤلف الواحد.

(١) (ص١٣٣).

(٢) (ص١٧).

(٣) في عددها (٧) (ص١٢٦-٢٣٢).

(٤) (ص٦-١٦٦).

(٥) (٢/١١٩-١٥١).

(٦) (ص١٦٩-٢٩٧).

وثالثها: تضخم (الأنا) في نفسه، فهو يعد نفسه مجددًا لهذه الأمة أمر دينها، وفقيهًا من فقهائها الراعين لمصالحها، فها هو ذا يصف نفسه بقوله: "أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس"[1]. ويقول عن نفسه- أيضًا-: " من الأفغاني[2] إلى محمد عبده[3] إلى رشيد رضا إلى

(١) من العقيدة إلى الثورة المقدمات النظرية (١/ ٤٠،٤١) حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط أولى ١٩٨٨م.

(٢) محمد بن صفور، المشهور بـ"جمال الدين الأفغاني"، ولد عام (١٨٣٨م)، و"الأفغاني" نسبة اتخذها وهو في الهند، للتمويه، والحقيقة- كما يقول عبدالرحمن بدوي- أنه إيراني وُلد في أسد آباد بإيران، اتسم بتحرره العقلي، وكان يدعو لبعث الأمة الإسلامية على أسس عقلية، أصدر جريدة "العروة الوثقى" بمساعدة تلميذه محمد عبده ومحررها الأول، وكان على تلميذه أن يواصل من بعده التأكيد على فكرتي "عقلية الإسلام" و"بُعده الحضاري"، اللتين حمل لواءهما الأفغاني. أصبح عضوًا في الماسونية. موقفه من الدين موقف فكر حر، من نوع "فولتير" وليس موقف مصلح ديني كما زعم تلميذه "محمد عبده" ومن سار في إثره ممن قدموه للناس في العالم الإسلامي في صورة "مصلح ديني" وهي صورة تنافي حقيقة آرائه واتجاهاته. لقد كان الأفغاني- كما يقول بدوي- سياسيًا في المقام الأول، ومفكرًا متحررًا من العقيدة الدينية، ولم يكن الإسلام عنده إلا وسيلة للنضال ضد المستعمرين، ولم يهدف أبدًا إلى الإصلاح الديني بالمعنى المفهوم الدقيق لهذا التعبير. والمسؤول عن تصويره الزائف بـ"المصلح الديني" هو تلميذه "محمد عبده"، وأصحاب مجلة "المنار"، ولا بد- كما يقول بدوي- من تحطيم هذه الأسطورة الموغلة في الزيف، أسطورة "جمال الدين الأفغاني المصلح الديني الإسلامي". توفي عام (١٨٩٧م). انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٤٦٩) للحفني، وموسوعة المستشرقين (ص٣٢٠) لبدوي. ومن أراد الاستزادة فليرجع إلى هذا الرابط:
http: / /www.shatharat.net /vb /showthread.php?t=12831

(٣) محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) مصري، تعلم في الأزهر، ولهذا يُلقب بالشيخ، وتقلد منصب الإفتاء فلقب بالإمام، من مواليد قرية محلة نصر مركز شبراخيت من أعمال محافظة البحيرة، تتلمذ على يد جمال الدين الأفغاني، إلا أن الأفغاني كان ثوريًا، ولم تكن الثورية من طبيعة الشيخ، فلقد كان يقول بالتدرج، وفي الفترة التي أخذ الشيخ عنه عانى النفي، شاركه في تحرير جريدة "العروة الوثقى"، وقد دخل في التنظيمات السرية مع الأفغاني، وانتسب إلى الماسونية! إلا أنه انسلخ عن الأفغاني من بعد واشتهرت كتاباته بوصفه مصلحاً، وهو من رواد التنوير، ودعوته عقلانية، وكتاباته تواصل ما بدأه المعتزلة. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٢٥١) للحفني، ومعجم الفلاسفة (ص٣٧٦).

سيد قطب إليَّ "[١].

ويؤكد هذا بقوله: " انتسابي للحركة الإصلاحية ومحاولتي لتطويرها على المستوى النظري، تجد في الأستاذ حلقة الاتصال من الأفغاني إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق[٢] إلى عثمان أمين[٣] ثم إلَّي دون فخر أو ادعاء"[٤].

وها هو ذا يذكر أن التأليف في علم أصول الفقه قد توقف منذ عام ٧٥١هـ إلى أن جاءت رسالته "مناهج التفسير محاولة في علم أصول الفقه"، باللغة الفرنسية[٥].

والعجيب أن كل ما يقوم به من تأليف أو غيره لا يطلب فيه ثوابًا أخرويًا ولا جزاء دنيويًّا بل تأدية رسالة، يقول: " وإذا كان القدماء يريدون ثوابًا في الجنة أو إنقاذًا من النار فإننا نريد صلاح الأمة: تحرير أراضيها، وإعادة توزيع ثرواتها بالعدل والمساواة... ولا أرجو مفازة، ولا أبغي جزاء... لا أطلب ثوابًا أخرويًا ولا جزاء

(١) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٤٦).

(٢) مصطفى بن أحمد عبد الرازق (١٨٨٥-١٩٤٦م)، أستاذ الفلسفة بالجامعة المصرية، وبجامعة ليون بفرنسا، الوزير السابق وشيخ الجامع الأزهر، ولد بأبي جرج من قرى المنيا من محافظات مصر، وتعلم بالأزهر، وتتلمذ على يد محمد عبده، وأكمل دراسته بباريس. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٣١٣-١٣١٦) للحفني، وموسوعة الفلسفة (٢/ ٦٧-٦٩) لبدوي.

(٣) عثمان أمين، مصري من مواليد مزغونة من قرى الجيزة، من أسرة ريفية، درس الفلسفة في جامعة القاهرة على مستشرقين منهم: لالاند، ونالينو، وجويدي، وتلقى على منصور فهمي، ومصطفى عبدالرازق، وأحمد أمين، وشفيق غربال، وطه حسين، ويوسف كرم. وكان أستاذه في الفلسفة عباس محمود العقاد. كتابه الذي طرح فيه فلسفته هو "الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة" والجوانية تتمثل في: المثالية، وفي اللغة: تقدم الماهية على الوجود. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ٨٨٣) للحفني.

(٤) دراسات إسلامية (ص١٦٩).

(٥) انظر: المرجع نفسه (ص٦٨).

دنيويًا بل تأدية رسالة"[1].

قسّم حسن حنفي مؤلفاته وكتبه[2] إلى ثلاثة مستويات:

أحدها: المستوى العلمي:

وجمع في هذا المستوى تسعة كتب، وهي على النحو التالي:

١. تحقيق كتاب "المعتمد في أصول الفقه"، لأبي الحسين البصري، جزءان دمشق ١٣٨٣/ ١٣٨٤هـ، الموافق ١٩٦٤/ ١٩٦٥م. وقد أحضر له مخطوطة هذا الكتاب الفيلسوف "برنشفيج" من مخطوط جامع صنعاء، وكان يقرؤه معه في حلقات البحث، وكلفه هو وزميل له تونسي يدعى "أحمد بكيرا" بإعداده للنشر، وقد كان د. حميد الله يقوم بالمشروع نفسه فاشترك الثلاثة في إنجازه في جزأين. وصدر في دمشق في منشورات معهد الآثار الشرقية عامي ١٣٨٣/ ١٣٨٤هـ، الموافق ١٩٦٤/ ١٩٦٥م مع مقدمة استشراقية لـ"حميد الله" بعد أن استُبعدت مقدمة حسن حنفي الفلسفية[3].

٢. "مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه"، باريس، القاهرة ١٣٨٤هـ، الموافق ١٩٦٥م. وهذا هو الجزء الثالث من رسالته للدكتوراه، ولم يُطبع حتى الآن، ولما سُئل عن ذلك، قال: " طالما وجه سؤال: لماذا لا تُترجم الرسالة الأولى "مناهج التفسير" من الفرنسية إلى

(١) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٤٣).

(٢) انظر: حوار الأجيال (ص٤٧٦،٤٧٧).

(٣) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٢٢)، والدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣٢).

العربية بعد أن ذاعت وأصبحت موضوعًا لعدة رسائل علمية في الغرب؟ وكان الرد باستمرار: سيعاد كتابتها من جديد خاصة وقد انقضى عليها ما يزيد على ثمان وثلاثين عامًا"[1].

٣. "التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم"، وهو البيان النظري للجبهة الأولى، موقفنا من التراث جزء واحد، القاهرة ١٤٠٠هـ الموافق ١٩٨٠م. وهذا الكتاب يُعد خلاصة مشروعه، وقد كتبه وهو في مرحلة الإلحاد، حيث كان في تلك الفترة شيوعيًا ملحدًا، يقول عن نفسه- بعدما طُرد من المغرب إثر محاضرته التي ألقاها عن الحكم في الإسلام عام ١٤٠١هـ الموافق ١٩٨١م- يقول: " ولما كانت الجماعات الإسلامية تملأُ الجو صخبًا كنت بطبيعة الحال شيوعيًا ملحدًا"[2].

وهذا الكتاب هو مقدمة رسالته للدكتوراه، والبيان النظري الأول كخطة بحث تساعده في تدريسه لمواد الفلسفة الإسلامية التي كان يقوم بها في ذلك الوقت ١٣٨٦-١٣٩٠هـ الموافق ١٩٦٧-١٩٧١م. من أجل إعادة بناء الحضارة الإسلامية على مستوى الشعور، واكتشاف الذاتية وتغيير محاورها وبؤرها بدلًا من أن تكون مركزة حول الله ﷻ تكون مركزة حول الإنسان.

٤. "من العقيدة إلى الثورة"، أول تطبيق لإعادة بناء التراث القديم، علم أصول الدين خمسة أجزاء، القاهرة، ١٩٨٨م. وهذا الكتاب هو البيان النظري للمحور الأول من المحاور الثلاثة لمشروعه "موقفه من التراث"

---

(١) من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (١/ ٩).

(٢) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣١ و٢٥١ و٢٧٨).

وأحد تطبيقاتها، وقد كان اسم هذا الكتاب "علم الإنسان"، ولكن فكرة الانتقال من مرحلة إلى مرحلة جعلته يختار العنوان الجديد الذي استقر عليه "من العقيدة إلى الثورة"[1]، وقد قضى في تأليفه ستة عشر عامًا[2].

وثمة سبب آخر دفعه لهذا التغيير وهو: ما ظهر له من عيوب العنوان السابق "علم الإنسان"، حيث يقول: " لكن اتضحت لنا عيوب هذا العنوان ونقائصه فيما بعد. فهو عنوان غربي يحيل على فويرباخ وكتابه الشهير "جوهر المسيحية" كما أن علم أصول الدين أو علم الكلام عندنا لا يقابل تماماً "علم اللاهوت" في الحضارة الغربية"[3].

وفي هذا الكتاب حاول تأسيس علم جديد للعقيدة يقوم على العقل والاجتهادات البشرية، والآراء المتصارعة، مستخدمًا المنهج العقلاني الذي يشير إليه بالاعتزال بوصفه مرحلة أولية لإطلاق العنان للعقل ليخبط خبط عشواء، حيث يقول: " ومحاولتنا هذه "من العقيدة إلى الثورة" هو انتقال من بناء العلم الأشعري إلى بناء العلم الاعتزالي عن طريق اكتشاف العدل وراء الإلهيات والسمعيات معًا... مطورًا بناء علم أصول الدين الاعتزالي، ولاحقًا بالحركات الإصلاحية الحديثة"[4].

والحقيقة أنه لا يريد العلم الاعتزالي وإنما يريد العلم الفويرباخي الذي من خلاله يصل إلى أنسنة الدين، وفصله عن أن يكون وحيًا من الله ﷻ.

---

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٦٣)، ومن الفناء إلى البقاء محاولة لإعادة بناء علم التصوف (١/ ١٥).

(٢) انظر: من النص إلى الواقع (١/ ٢٤).

(٣) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٨،٣٩ الهامش).

(٤) المرجع نفسه (١/ ١٦٦).

كما قصد من هذا الكتاب تطوير العقيدة وجعلها كلها عقليات تقوم على تجارب أو قضايا تاريخية[1]. ناهيك عن التلفيق في هذا الكتاب التلفيق بين المناهج التي تأثر بها ودرس علم أصول الدين من خلالها وحاكم نصوص الوحيين إليها، وبين المنهج العقلاني الاعتزالي الذي دعا في الكتاب إلى تطبيقه في أرض الواقع، حيث يقول: " قد تكون مهمتنا أيضًا إحياء التراث الاعتزالي الذي توقف منذ القرن الخامس، ولم يظهر إلا في بؤرات متفرقة لم تستطع أن تعيد ما توقف إلى حياة الناس وإلى الروح المعاصرة"[2].

ويقول: " لذلك فإن البديل المعتزلي الآخر، العقل أساس النقل تحتمه ظروف هذا العصر "[3].

والسبب الذي دعاه إلى تطوير هذا العلم ونقله إلى العقليات هو خطورته، فعلم أصول الدين أخطر العلوم التقليدية على الإطلاق- في نظره- على الإنسان والحياة ولذا فقد بدأ به، والفلسفة التي تقوم على أفكار بشرية بعيدة كل البعد عن الوحي أقل خطراً منه، حيث يقول: " كما أنه أخطر العلوم التقليدية على الإطلاق على الإنسان والحياة. والفلسفة ذاتها تمثل تقدماً بالنسبة له، وأقل خطورة منه"[4].

وهذا الكتاب له عيوب كثيرة أشار إليها مؤلفه[5]، وهي كالتالي:

---

(١) انظر: المرجع نفسه (١/ ١٧٤).

(٢) انظر على سبيل المثال: التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم (ص١٣٤،١٥٤،١٥٧)، ومن العقيدة إلى الثورة (٢/ ٢٠٨،٢١١،٢٣١،٢٣٥،٣٢٥،٣٣٨)، والدين والثورة في مصر (٧/ ٢٧).

(٣) تاريخية علم الاجتماع (ص٨١) حسن حنفي، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الأول، السنة الأولى، يونيو ١٩٩٢م.

(٤) التراث والتجديد (ص١٧٧).

(٥) انظر: من النص إلى الواقع (١/ ١٦).

١. لم يُحدث التوازن المطلوب بين التراث والتجديد، فقد خرج أقرب إلى التراث منه إلى التجديد، كما يغلب عليه تحليل القدماء أكثر من تحليل المعاصرين، فخرج إلى العقيدة أقرب منه إلى الثورة، فقد كان فك القيد من القدماء الهمَّ المسيطر عليه دون تثوير الـمُحْدَثين.

٢. غلب على الكتاب منهج العرض أكثر من التحليل، عرض أقوال القدماء ثم الدخول معها في حوار من أجل مراجعتها ثم خلخلتها والتشكيك فيها دون تحليل النص وبيان مكوناته، كيف نشأ وتطور ثم انغلق حتى تحول إلى سلطة.

٣. أتى الكتاب مسهبًا ومطولًا حتى كأنه موسوعة جديدة في علم العقائد، ومن ثم استحال عمليًا الاطلاع عليه من الجمهور لإحداث التثوير المطلوب، وأوغل المؤلف في التفصيلات الجزئية حتى ضاعت الرؤية الكلية فلم يتحقق القصد من التثوير. وكان هدفه- كما يقول- مبارزة القدماء ضربة بضربة وطعنة بطعنة حتى يتم الانتصار عليهم في جولات متعددة وليس بالضربة القاضية.

٤. جاء تبويب الكتاب أقرب إلى القدماء منه إلى المعاصرين؛ لأنه استعمل مصطلحات: الذات والصفات والنبوة والمعاد والإيمان.

٥. زادت نسبة الهوامش والنصوص وهو ما جعل الكتاب مثقلًا متضخمًا وفيه تكرار لا فائدة منه!

٦. غلبة الإنشائية على المقدمة والخاتمة وبعض أجزاء الخطاب في الداخل.

٧. ليس علميًا ولا برهانيًا، يريد تثوير النص أكثر من تغيير الواقع[1].

---

(١) انظر: من النقل إلى الإبداع المجلد الأول النقل- التدوين (١/ ٧-١٤).

ومن أهداف هذا الكتاب: التثوير ضد الاحتلال والقهر والتخلف، والقضاء على التحجر في الداخل والتقوقع على الذات، وتحويل العقائد إلى أشياء وآراء وأفكار، كلها صحيحة[1].

وقد كتبه للثائر الذي يريد تأصيل ثورته ومد جذورها في الموروث الثقافي، وللمحافظ ليقلل محافظته ويساهم في التقدم الاجتماعي، وللعَلماني كي يعرف أن التراث الذي يرفضه يمكن أن يجد فيه بغيته، وللسلفي الذي يتصور العقائد غاية في ذاتها، عَالمًا مغلقًا يحتوي على حقائق في ذاتها وليس مجرد أدوات لتغيير الواقع وأدوات لتطويره، وللمتكلم أنه لا يوجد علم مقدس بل علم اجتماعي أيديولوجي يدخل في صراع الأفكار كجزء من عملية الصراع الاجتماعي[2]. كما كتبه لدحض شبهة أن الإسلام سبب تخلف المسلمين، وبأنه غير قادر أيديولوجياً على الدخول في عصر الحداثة عصر العقلانية[3] والعلم وحقوق الإنسان[4]، وفعلًا فقد نقله بدلًا من أن يكون علمًا متصلًا بالوحي ليكون علمًا منفصلًا عنه كما يريد.

---

(١) انظر: من النقل إلى الإبداع المجلد الأول النقل- التدوين (١/ ٢٠)، ومن العقيدة إلى الثورة (١/ ١٢٢).

(٢) انظر: من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (١/ ١٣).

(٣) العقلانية هي: مذهب فكري فلسفي يزعم أن الاستدلال العقلي هو الطريق الوحيد للوصول إلى معرفة طبيعة الكون والوجود، بدون الاستناد إلى الوحي الإلهي أو التجربة البشرية، وأنه لا مجال للإيمان بالمعجزات أو خوارق العادات، كما أنها ترى ضرورة اختبار العقائد الدينية بمعيار العقل، وهي بهذا تناوئ الوحي. كما تؤكد على أن الحقيقة يمكن أن تُكتشف بشكل أفضل باستخدام العقل والتحليل الواقعي وليس بالإيمان والتعاليم الدينية، وقد ظهرت العقلانية في الفلسفة اليونانية على يد سقراط وأرسطو، وبرزت في الفلسفة الحديثة والمعاصرة على أيدي فلاسفة كثيرين، منهم: ديكارت، وليبنتز، وسبينوزا، وغيرهم. انظر: المعجم الفلسفي (ص٣٢٤) مصطفى حسيبة.

(٤) انظر: من النص إلى الواقع (١/ ١٣).

وقـد كُتب هذا الكتاب في أمريـكا، وإمعانًا في تحقيق هدفه من التجديد جعل القدماء في الهامش والحداثة في الصلب، التراث من أسفل والتجديد من أعلى[1].

ونظـرًا لشـناعة مـا سـطره في هذا الكتـاب الذي خالـف فيه أهل الإسـلام، وتوجسـه خِيفـة من ثورة الناس عليـه، فقد قدم له بمقدمات بدأهـا بكتابه "التراث والتجديد" ثم أعقبها بـ" من مدح السلاطين إلى الدفاع عن الشعوب" حيث يقول: " أردت معرفة انطباعات القراء قبل أن يظهر الكتاب نفسه"[2].

٥. "مقدمـة في علم الاسـتغراب" البيـان النظري والتطبيـق الأول للجبهة الثانيـة، موقفنـا من التراث الغربي جزء كبير، ثم اختصره في جزء صغير، ١٤١١هـ، الموافق ١٩٩١م.

٦. "مـن النقـل إلى الإبـداع"، تسـعة أجـزاء، القاهـرة ١٤٢٠-١٤٢٢هـ، الموافـق ٢٠٠٠- ٢٠٠٢م. وقد قسـم هذا الكتاب إلى ثلاث مجموعات، الأولى: النقل، والثانية: التحول، والثالثة: الإبداع. وكل مجموعة من هذه المجموعات قسـمها إلى أجزاء، فالنقل يشتمل على: التدين، والنص[3]،

(١) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٣٨).

(٢) المرجع نفسه (٢/ ٦٣٩).

(٣) حسن حنفي وأمثاله من الكتاب ذوي المنحى العلماني يسمون الوحي بالنص فيقولون: النص القرآني؛ ليوهموا القارئ أن هذا الوصف مستمد من السياق الإسلامي المعروف حول مفهوم النص، والذي يدور حول صفات الوضوح والبيان، أو القطعية في الدلالة أو الثبوت، والحقيقة غير ذلك، إذ إنه يختلف اختلافًا جذريًا عن مفهوم الدراسات الإسلامية للكلمة، ويتصل بالمفهوم الغربي الأصيل لهذه الكلمة، ومقصودهم من ذلك الوصول إلى: (أ) القول بتاريخية الوحي (القرآن الكريم)- كما فعل حسن حنفي-. (ب) نزع القداسة عن الوحي (النص). (ت) التسوية بين الوحي وبين النصوص البشرية الأخرى، وجعلها كلها على قدم المساواة. يقول محمد اليحيى في مقال له بعنوان "حكاية (النص) وما وراءها": "... إن أبرز ما يميز مفهوم "النص" في الفكر الغربي الحديث هو: نزع القداسة، =

والشرح. والتحول يشتمل على: العرض، والتأليف، والتراكم. والإبداع يشتمل على: تكوين الحكمة ونقد علم الكلام والفلسفة والدين وإحصاء العلـوم. والحكمة النظريـة: المنطق، والطبيعيـات، والإلهيات، والنفس، والحكمة العملية: الأخلاق، والاجتماع، والسياسة.

وهـذا الكتاب هو المحاولة الثانية لإعادة بناء علوم أصول الدين في مشروعه "التراث والتجديد" بعد كتابه "من العقيدة إلى الثورة"، ليعيد بناء العلوم الإسلامية طبقًا لمقتضيات العصر وحاجاته ومتطلباته.

ومـن أهدافـه[1]: القضاء على التغريب في عصرنا بضربـه المثل بالقدماء كيف تمثلوا الوافد ثم أعادوا إخراجه، كيف مارسوا النقل ثم قاموا بالإبداع. والقضاء على

= والتسوية العمياء بين جميع النصوص.. وهذا هو جوهر المدارس التي عرفت في مجملها باسم ما بعد الحداثة والتفكيكية في مركزها، لكن "نزع القداسة" موجود في التراث الفكر الغربي منذ قرون عديدة، وبالتحديد: منذ أن نشطت حركات تأويل وتفاسير الإنجيل والتوراة عندهم... ومن هنا فإن الحديث عن "النص القرآني" في سياق هذه الكتابات العلمانية يلف ويدور حول قضايا بعينها، أصبحت مشهورة الآن من كثرة ترديدها واللغط حولها، وهذه قضايا ما يسمى بتاريخية النص القرآني، أي: تشكله عبر فترة تاريخية، أو خضوعه في المعنى والتفسير لاعتبارات التاريخ والعهد الذي (كُتب) فيه هذا (النص) كما عبر أحد الكتاب في هذا السياق، ويرتبط بهذه القضية: ما يطرح حول نسبية المعنى القرآني وتغيره بتغير العصور والمفسرين، كما يرتبط بها: الحديث حول (بشرية) النص القرآني... ولذلك فإن الطابع البشري يغلب عليه!". مجلة البيان، عدد (١١٣)(ص٦١-٦٣).

(١) لحسن حنفي أن يقول ما شاء من أهداف، ولكن بلا شك أن الأهداف قد يتخلف تحقيقها على أرض الواقع، بل قد يأتي الواقع مخالفًا تمامًا للأهداف، وهذا ما حصل له. فالقضاء على التبعية للغرب وتحويل الثقافة الأجنبية إلى ثقافة عالمية، تعطي حقائق أكثر وهو ما تعطي وقائع، ومصدرٍ للعلم بدلًا من أن تكون موضوعًا للعلم، لا يعني هذا أبدًا الذوبان فيها وجلبها إلى الأمة الإسلامية بقضها وقضيضها، بعجرها وبجرها؛ لأنها نشأت في بيئة غير البيئة الإسلامية، وواجهت مشكلات غير المشكلات التي تنشأ أو نشأت في الثقافة الإسلامية، ثم إن للثقافة الإسلامية مميزاتها وخصائصها التي تستقل بها عن كل حضارة سواها.

التبعية للخارج وتقليد الآخر وتحويل الثقافة الأجنبية إلى ثقافة عالمية، تعطي حقائق أكثر وهو ما تعطي وقائع، ومصدرٍ للعلم بدلًا من أن تكون موضوعًا للعلم[1].

٧. "مـن النـص إلى الواقع"، محاولة لإعادة بناء علـم أصول الفقه، جزءان، أحدهمـا في: تكوين النـص. والآخر في: بنية النـص ١٤٢٣/ ١٤٢٤هـ الموافق ٢٠٠٣/ ٢٠٠٤م.

وهـذا الكتـاب هـو أحد أجـزاء رسـالته للدكتـوراه التـي حصـل عليها من السربـون، وقد ناقشـها في ١٨ يونيه ١٩٦٦م، الموافق ١٣٨٥هـ[2]. وأهداه إلى كل مـن يقـدم المصالح العامة على النصوص والحروف. وهو ثالـث علم يُعاد بناؤه بعد "مـن العقيـدة إلى الثـورة" لإعادة بناء علم أصول الدين، ومـن "النقل إلى الإبداع" لإعادة بناء علوم الحكمة.

وقد كتبه لدحض شـبهة أن التشريعات الإسـلامية- على حد زعمه- حرفية فقهية تُضحي بالمصالح العامة، قاسية لا تعرف إلا الرجم والقتل والجلد والتعذيب وقطع الأيدي، والصلب والتعليق على جذوع النخل وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف، وتكليف ما لا يُطاق[3].

٨. "تأويـل الظاهريـات"، جـزءان، أحدهمـا في: الحالـة الراهنـة للمنهـج الظاهريـاتي وتطبيقـه في الظاهـرة الدينيـة. والآخر في: محاولة في تفسـير

---

(١) انظر: من النقل إلى الإبداع المجلد الأول النقل- التدوين (١/ ٢٠).

(٢) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٢٥).

(٣) انظر: تأويل الظاهريات- الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية (١/ ٥) حسن حنفي.

وجـودي للعهد الجديد، القاهرة ١٤٢٦هـ، الموافق ٢٠٠٦م. وهو أحد أجزاء رسالته للدكتوراه[١].

٩. "من النقل إلى العقل"، جزءان، أحدهما في: علوم القرآن من المحمول إلى الحامل. والآخر في: علوم الحديث من نقد السـند إلى نقد المتن، بيروت، ١٤٣٠هـ، الموافق ٢٠١٠م.

وثانيها: المستوى الثقافي:

وجمع في هذا المستوى خمسة كتب هي:

١- "قضايـا معـاصرة"، جزءان، أحدهما: في فكرنا المعـاصر في الأنا، القاهرة ١٣٩٥هـ، الموافـق ١٩٧٦م. والآخـر: في الفكر الغربي المعـاصرفي الآخر، القاهرة ١٣٩٦هـ، الموافق ١٩٧٧م. وفي هذا الجزء استعرض آراء وأفكار ومواقف فلاسفة أوروبيين حول الدين، فهو يصور الحركة الفكرية الأوروبية في نقدها للدين وخاصة اللاهوت المسـيحي، بدءًا بالعقلانية والغرب، ومرورًا بـ"سـبينوزا"، و"فولتير"[٢]، وقاموسـه الفلسـفي، ثم الدين في حدود العقل عند "كانط"، ثم عرَّج على "هيجل" وفلسفة الدين عنده، ثم الدين والرأسمالية عند "ماكس فيبر". وهذا الكتاب بجزأيه

(١) انظر: المرجع نفسه (١/ ٥).

(٢) فولتير فرانسوا ماري أرويه دي (١٦٩٤-١٧٧٨م) كاتب ومفكر فرنسي، وُلد في باريس لأسرة بورجوازية. تعلم في الكلية اليسوعية، كان مزاجه فلسفيًا فجاءت أغلب كتاباته الأدبية فلسفية، نُفي وطرد من باريس ومن فرنسا نحوًا من خمس وخمسين سنة، ثم عاد إلى فرنسا قبل موته بأشهر، أشهر مؤلفاته الفلسفية "رسائل فلسفية" و"القاموس الفلسفي" و"فلسفة التاريخ"، كان ملحدًا لا يؤمن بالله ولا بالوحي كما وصفته المسيحية واليهودية، وكان يدين بدين الإنسانية. انظر: موسوعة الفلسفة (٢/ ١٠٤٢،١٠٤٣) للحفني، وموسوعة الفلسفة (٢/ ٢٠١-٢٠٧) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٤٧١-٤٧٥) لطرابيشي.

يضـم معظم ما كتبه ونشره في المجلات العربيـة من عام ١٣٨٧-١٣٩٠هـ، الموافق ١٩٦٨-١٩٧١م.

٢- "دراسـات إسـلامية"، في الأنـا، القاهرة، ١٤٠٢هـ الموافق ١٩٨٢م.

وقـد تحـدث في هـذا الكتـاب عـن علـم أصـول الديـن والعقـل والنقـل، ثـم عن علـم أصـول الفقـه، ثـم تحدث عـن علـوم الحكمة، ثـم علـوم التصـوف[1] معتبَرا الفينومينولوجيـا[2] جـزءًا منـه، ثم تحدث عن الفكر الإسـلامي، مركـزًا حديثه عن

(١) إشادة حسن حنفي برموز التصوف كالحلاج وابن عربي وغيرهما، وبإخوان الصفا والمعتزلة لم يأت من فراغ، فهو يعمل ضمن منظومة متكاملة، وآليات ومقررات غربية، أفصح عنها "إعلان باريس حول تجديد الخطاب الديني" فقد عُقد لقاء تشاوري في ٢٠٠٣م يومي ١٢، ١٣ أغسطس حول السبل العملية لتجديد الخطاب الديني، ضم نحوًا من ثلاثين مفكرًا وباحثًا، من أبرزهم: أحمد عبدالمعطي حجازي، والباقر العفيف، وجمال البنا، ونصر حامد أبو زيد، وتتلخص المستخلصات الأساسية لهذا اللقاء في النقاط التالية، منها: أولاً: إن "تجديد الفكر الديني" كان مسعى أساسيًّا في مسيرة الثقافة العربية الإسلامية منذ فجر الإسلام، ثم في مدارس المعتزلة وابن رشد والتصوف وإخوان الصفا وغيرها من بؤر الاستنارة...إلخ. انظر البيان على موقع مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، على الرابط: http: / /www.cihis.oig /images /AiticleFiles /Original /64.pdf.

(٢) الفينومينولوجيا: ورد هذا اللفظ عند"كان ي. هـ. لمبرت" في كتابه "الأرجانون الجديد" للدلالة على نظرية الظواهر الأساسية للمعرفة التجريبية. ثم استعملها "كانط" في كتابه "ميتافيزيقا الطبيعة" للدلالة على مثل هذا المعنى ولكن في حد أضيق. ومن بعده "هيجل" في "فنومينولوجيا الروح" للدلالة على المراحل التي يمر بها الإنسان حتى يصل إلى الوعي بالروح، والتي تتخذ شكل فكرة مطلقة داخل الوجود. وهي تشمل مستويات عدة متدرّجة من المعرفة الحسية المباشرة إلى المعرفة العقلية الشاملة، مرورًا بالمستويات المختلفة للفكرة المطلقة وما تشهده من تناقضات وصراعات وتطورات. وبعد هيجل استعمل "هارتمان" اللفظ، بل إنه يُقرَن بالفينومينولوجيا؛ لأنه اعتمد في دراساته الميتافيزيقية على النظرة الوصفية خصوصاً فيما يتعلق بنظرية المعرفة، إذ راح يصف ظاهرة المعرفة انطلاقاً من عنصرين: الذات والموضوع، مميزاً كل عنصر وواصفاً دور كل منهما في عملية المعرفة. وعند "هملتون" في "جروس في الميتافيزيقا" للدلالة على فرع من "علم الفكر" هو الذي يلاحظ مختلف الظواهر الفكرية ويعممها. لكن أول من استعمل هذه اللفظة للدلالة على منهج فكري واضح المعالم هو "إدموند هُسِّرْل". انظر: المعجم الفلسفي (ص٤٧٧) مراد وهبة.

غياب مبحث الإنسان في تراثنا، وغياب مبحث التاريخ في التراث القديم.

وقد كتبه في الفترة نفسها التي كتب فيها "التراث والتجديد" وهي فترة إلحاده.

٣- "دراسات فلسفية"، القاهرة، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م. ويحتوي على ست عشرة دراسة، ثمانية منها في الفلسفة الإسلامية خاصة في الفكر الإسلامي المعاصر في مواضيع التراث والإصلاح، وثمانية أخرى في الفلسفة الغربية الحديثة، كتب معظمها إبان التحول الذي أصاب كثيرًا من الناس في الثمانينيات، كتبها في ندوات ثقافية أو دوريات علمية، وهو مكمل لما بدأه في "قضايا معاصرة" الذي كتبه في السبعينيات إثر هزيمة يونيو ١٣٨٦هـ الموافق ١٩٦٧م[1].

٤- "هموم الفكر والوطن، الفكر العربي المعاصر"، جزءان، الإسكندرية ١٤١٧هـ الموافق ١٩٩٧م. وهو الشهادة الثالثة على العصر، ويضم في جزئه الأول: التراث والعصر والحداثة، ويشمل أربعة أقسام: التراث الفلسفي، والتراث الفقهي، والتراث والعلوم الاجتماعية، والنقد الفلسفي للأدب.

والجزء الثاني "الفكر العربي المعاصر"، ويشمل أربعة أقسام: إشكالية الفكر العربي المعاصر، ومفكرون عرب معاصرون، وتيارات الفكر العربي الحديث، والواقع العربي المعاصر.

---

(١) انظر: دراسات فلسفية (ص٥) حسن حنفي.

٥- "حوار الأجيال"، القاهرة ١٤١٨هـ الموافق ١٩٩٨م[1].

وثالثها: المستوى الشعبي:

وجمع في هذا المستوى ستة كتب هي:

١. ترجمة كتاب "الحكومة الإسلامية"، للخميني، القاهرة، ١٣٩٨هـ الموافق ١٩٧٩م .
٢. ترجمة كتاب "جهاد النفس أو الجهاد الأكبر"، للخميني، ١٣٩٩هـ الموافق ١٩٨٠م.
٣. "الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م"، ثمانية أجزاء، القاهرة ١٤٠٩هـ الموافق ١٩٨٩م. ويعني بالدين: الدين الشعبي التقليدي، والتصوف، والشعائر والطقوس، والشرائع، والحلال والحرام، والعقائد النظرية.

ويعني بالثورة: الجنس، والسياسة، والعلم، والمجتمع، والحرية، والعقل، والظلم، والفقر، والصراع[2].

---

(١) الأجيال الذين قصدهم في حواره هم: جيل مصطفى عبد الرازق وطه حسين، الذين أسسوا مدارس فكرية ونقدية ما زالت مستمرة حتى الآن. وجيل تلاميذهم: توفيق الطويل، عثمان أمين، محمود قاسم، محمد أبو ريده، أحمد أمين، شكري عياد، زكي نجيب محمود، عبدالرحمن بدوي. وجيل حسن حنفي الذي تعلم على أيادي الجيل الثاني، وهو أيضاً جيل جمال حمدان الذي تعلم على رواد المدرسة الجغرافية في مصر، وجيل قاسم أحمد في الملايو اكتشافاً للجناح الشرقي لمصر. وجيل نصر حامد أبو زيد. وحوار الأجيال يربط هذه الأجيال الأربعة عن طريقة القراءة. وتعني العرض من أجل التجاوز، وإعادة كتابة النص المقروء للأجيال الثلاثة الماضية بفعل قراءة الجيل الرابع بعد نصف قرن. فقد تغيرت مصر وتغير العالم حولها.

(٢) هموم الفكر والوطن (١/ ٥٦٢).

وهـذا الكتاب هو الشـهادة الثانية على العصر، ويقـع في ثمانية أجزاء[1]، وهو عبارة عن مقالات كتبها على مدى خمس سنوات من عام ١٣٩٥إلى١٤٠١هـ الموافق ١٩٧٦ إلى ١٩٨١م، وقـد عزم على تسـميتها قضايا معـاصرة الجزء الثالث والرابع، ولكنهـما تضخـما كثيرًا إلى حد يصعـب تناولهما وتداولهما، وخاصـة إذا عرفنا أن هذا الكتاب يمثل كتاباته الشـعبية الآنية، التي كان يكتبها لإيقاف الثورة المضادة وحماية منجـزات ثورته هو وأصحابه الماركسـيون، وليسـترد بها جماهير سـيد قطب ومحمد متولي الشـعراوي على حد زعمه، فترك اسـم " قضايا معاصرة" للشهادة الأولى بعد هزيمـة ١٩٦٧م ١٣٨٦هــ وآثر الاسـم الثـاني "الدين والثـورة في مصر ١٩٥٢- ١٩٨١م" للشهادة الثانية[2].

٤. "حوار المشرق والمغرب"بالاشتراك مع محمد عابد الجابري[3]. القاهرة، ١٤١٠هــ الموافق ١٩٩٠م. كان هذا الحـوار في أواخر الثمانينيات، قبل غزو العراق للكويت، تُرجم للغات عدة، وأهم ما أعجبه في هذا الحوار هو تجاوز المتحاورين الحكم بالخطأ والصواب!، والاسـتبعاد والإقصاء، ومنطق الفرقة الناجية[4].

---

(١) هي: (١) الدين والثقافة الوطنية. (٢) الدين والتحرر الثقافي. (٣) الدين والنضال الوطني. (٤) الدين والتنمية القومية. (٥) الحركات الدينية المعاصرة. (٦) الأصولية الإسلامية. (٧) اليمين واليسار في الفكر الديني. (٨) اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية.

(٢) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٦٨).

(٣) انظر: الحداثة في ميزان الإسلام (ص١١٠) عوض القرني، دار هجر، ط أولى ١٤٠٨هـ.

(٤) انظر: حوار المشرق والمغرب يليه الردود والمناقشات (ص٦،٧) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري.

٥. "جمال الدين الأفغاني"، القاهرة، ١٤١٨هـ الموافق ١٩٩٨م.

٦. "الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي"، القاهرة، ١٤١٨هـ الموافق ١٩٩٨م.

أما بالنسبة للكتب التي ترجمها ونقلها للعربية فهي:

١. نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: المعلم لأوغسطين[١]، الإيمان باحثاً عن العقل لأنسلم[٢]، الوجود والماهية لتوما الأكويني[٣] الإسكندرية، ١٩٦٨م- ترجمة ودراسة.

وقصد من هذه الترجمة بيان تطور الفكر الديني، وأنه لا يوجد له نموذج واحد، وأنه مجرد اجتهادات بشرية، تتغير بتغير الزمان والعصر، وأن الفكر الديني يعبر عن الذات والعصر أكثر وهو ما يعبر عن موضوعه وهو الدين أو الله. وقد عدّ فلسفة العصر الوسيط أقرب إلى الأشعرية فحولها إلى الاعتزال[٤].

(١) أوريليوس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) لاهوتي وفيلسوف، وأحد كبار آباء الكنيسة الكاثوليكية. ولد بطاجسطا من أعمال نوميديا (سوق الأحراس بشرقي الجزائر الآن) عاصر أهم مراحل التحول من الوثنية الرومانية إلى المسيحية. كانت ثقافته لاتينية، لم يبدأ سعيه وراء الحقيقة وحبُّه للحكمة إلا وهو في الثامنة عشرة من عمره، اعتنق المانوية، واتجه صوب روما ثم ميلانو، واختلف إلى محاضرات الأسقف أمبروز، وحلقات الأفلاطونيين المحدثين. انظر: موسوعة الفلسفة (١/ ٢٢٥-٢٢٧) للحفني، وموسوعة الفلسفة (١/ ٢٤٧-٢٥٢) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص١١٧-١٢٢) لطرابيشي.

(٢) أنسلم (١٠٣٣-١١٠٩م) أشهر لاهوتي إيطالي في القرن الحادي عشر، اشتهر بدليله الأنطولوجي على وجود الله في كتابه المعنون "بروسلوجيوم" أي: مقال أو موعظة. ولد في أوستا شمالي إيطاليا. انظر: المعجم الفلسفي (ص١٠٨) مراد وهبة، وموسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ١٩٨،١٩٩) للحفني، وموسوعة الفلسفة (١/ ٢٣٣-٢٣٦) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص١٠٢،١٠٣) لطرابيشي.

(٣) توما الأكويني (١٢٢٤-١٢٧٤م) أكبر فلاسفة العصور الوسطى، ولا يزال تأثيره عظيماً على الكنيسة الكاثوليكية، ولد في روكاسكا بالقرب من آكوين على الحدود الشمالية لمملكة صقلية القديمة بإيطاليا، وكان أصغر إخوته. درس بكلية الآداب بجامعة نابولي، ثم التحقق بجامعة باريس، وتتلمذ على ألبرت الكبير بكولونيا، وعاد إلى باريس لمزيد من الدراسة، وظل يحاضر بها إلى أن حصل على الدكتوراه في اللاهوت (١٢٥٦م)، تبلغ مؤلفاته ثمانية وتسعين كتاباً، يصل بعضها إلى ثلاثة آلاف صفحة. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ١٧٦-١٨٠) للحفني، وموسوعة الفلسفة (١/ ٤٢٦-٤٣٢) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٢٤١-٢٤٤) لطرابيشي.

(٤) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٢٨،٦٢٩)، والدين والثورة في مصر (٦/ ٢٥٠).

كما قصد- أيضًا- إعطاء نماذج من الفكر الديني على اختلاف أنواعها كي يقضي على أحادية الطرف في فكرنا الديني- كما يقول- فالله يشرق في النفس كما هي الحال عند القديس أوغسطين والصوفية بوجه عام، أو هو ماهية الكمال كما هي الحال عند القديس أنسلم، أو هو وجود كما هي الحال عند توما الأكويني[1].

٢. "رسالة في اللاهوت والسياسة"، لاسبينوزا[2]، القاهرة- ١٩٧١م- ترجمة ودراسة.

وهدف سبينوزا من هذه الرسالة أمران، الأول: إثبات أن حرية الفكر لا تمثل خطرًا على الإيمان، أو بعبارة- حسن حنفي- إن العقل هو أساس الإيمان.

والثاني: إثبات أن حرية الفكر لا تمثل خطرًا على سلامة الدولة، أي: أن العقل هو أساس كل نظام[3].

٣. "تربية الجنس البشري"، لسنج[4]، القاهرة- ١٩٧٣م- ترجمة ودراسة. وقد كتب له حسن حنفي مقدمة تقع في سبع عشرة ومئة صفحة، أكثر من الكتاب نفسه.

وتربية الجنس البشري هي: ترجمة حرفية لـــــ: Die Erziehung des

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٥٠).

(٢) ساعده في ذلك فؤاد زكريا، حيث قام بمراجعة الكتاب. وطبعته دار الطليعة- بيروت ط أولى في القاهرة عام ١٩٧١م وطبع بعدها ثلاث طبعات! الرابعة كانت في عام ١٩٩٧م.

(٣) انظر: تربية الجنس البشري (ص١٢١) لسنج، ترجمة وتقديم وتعليق: حسن حنفي.

(٤) لسنج (١٧٢٩-١٧٨١م) ناقد أدبي وشاعر وفيلسوف ألماني، كان أبوه قسيسًا، تعلم اللغات في مدرسة سان أفرا، ودخل جامعة ليتسك لدراسة الطب في سنة ١٧٤٦م، اكتسب شهرته من تأليفه لكوميديات تأثر فيها بيلوتس وتيرانس المؤلفين اللاتينيين المشهورين، ولكنه صاغها بأسلوب عصر التنوير. انظر: موسوعة الفلسفة (٢/ ٣٥٩-٣٦١) لبدوي.

Menlchengesch le chts ، والتربيـة تعنـي يقظـة الشـعور واسـتقلاله عقلًا وإرادة، بمعنى أن الإنسان لم يعد بحاجة إلى تدخل معرفي جديد من خلال الوحي، بعـد أن اكتمـل عقله، كما أنه ليس بحاجة إلى تدخل إلهي عـن طريق المعجزة أو عن طريق الإضلال أو الهداية![1].

وميزة هذا الكتاب- كما يقول حسـن حنفـي- هي: " تحديد المرحلة التاريخية التي تمر بها مجتمعاتنا نحن: هل وصلنا إلى مرحلة استقلال الذهن وحرية الإرادة أم أننا ما زلنا نعيش تحت الوصايا الدينية والسياسية"[2]. وبعبارة أخرى: هل مجتمعاتنا بلغت سـن الرجولة والنضج واسـتقلت فلم تعد بحاجة إلى إله ولا إلى وحي؟ وقد بـين كارل ماركس[3] مهمـة التاريخ، حيث قال: " إن مهمـة التاريخ إذن بعد زوال عـالم مـا وراء الحقيقة هي أن يقيم حقيقة هذا العالم. تلـك هي بالدرجة الأولى مهمة الفلسـفة التي تخدم التاريخ، وذلك بعد أن يجري فضح الشـكل المقدس للاستلاب

---

(١) انظر: تربية الجنس البشري (ص١٢١).

(٢) المرجع نفسه (ص٧).

(٣) كارل "ماركس" (١٨١٨-١٨٨٣م)، مفكر اقتصادي وسياسي ألماني، ولد في تريفيز (ترير) من أعمال ألمانيا، من أبوين يهوديين، ودرس القانون في جامعة بون، والفلسفة في جامعة برلين، حصل على الدكتوراه من جامعة يينا (١٨٤١م)، في فلسفة أبيقور وديموقريطس. يعده أتباعه ومريدوه نبي الشيوعية العلمية، وصاحب الدعوة المادية الجدلية والتاريخية، مؤسس الاقتصاد السياسي العلمي، وزعيم ومعلم المعوزين في العالم. انضم إلى الجناح اليساري الإلحادي من جماعة الهيجليين الشبان، وعُرف بإلحاده الشديد ورفعه لشعار "إن نقد الدين هو أساس كل نقد"، وبناء على ذلك قال مقولته المشهور: "إن الدين هو أفيون الشعوب، وليس سوى الإنسان السيد الأعلى لهذا الكون". يُعد كتابه "رأس المال" من أهم الكتب العَلمانية في العالم على الإطلاق. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/١٢٠٦،١٢٠٧) للحفني، وموسوعة الفلسفة (٢/٤١٨-٤٢٣) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٦١٨-٦٢٣) لطرابيشي.

الذاتي للإنسان، وينزع القناع عن الاستلاب الذاتي في أشكاله غير المقدسة"[1].

فهذا الكتاب يمثل إنجيل التنوير في القرن الثامن عشر، وقد بين "لسنج" في هذا الكتاب، أن " الإنسانية قد تطورت في ثلاث مراحل، من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الصبا، ثم إلى مرحلة الرجولة حيث استقلّت الإنسانية واكتملت. ولم تعد في حاجة إلى أية وصايا خارجية دينية أو سياسية. اكتملت الإنسانية وأصبحت مستقلة الذهن حرة الإرادة، كما أعلن ذلك في فلسفة التنوير"[2]. وهو آخر ما كتب "لسنج"، فهو آخر وصية فلسفية لاهوتية له، ومن ثم فهو يتضمن خلاصة فكره عن الدين والتاريخ والتقدم والإنسانية مُتوِّجًا ذلك بفلسفة التنوير، وقد جمع فيه بين غائية التاريخ التي تعبر عن العناية الإلهية[3]، وهو ما أعطته ألمانيا لفلسفة التنوير وبين تقدم الإنسانية، وهو ما أعطته فرنسا لفلسفة التنوير، ومن ثم أصبحت "فلسفة الدين" المدخل الطبيعي والأساسي "لفلسفة التاريخ" عند لسنج[4].

كما أن لسنج كتب كتابه هذا لتحقيق التربية الشاملة للجنس البشري كله، دون الاقتصار على التربية العقلية كما فعل ديكارت[5] والديكارتيون.

---

(١) حول الدين (ص٣٤) كارل ماركس وفريدريك أنجلس، نقله إلى العربية: زهير حكيم.

(٢) تربية الجنس البشري (ص٧).

(٣) العناية الإلهية تساوي التاريخ، ودورها دور تربوي خالص. انظر: تربية الجنس البشري (ص٧٧ و ٨٠ و ٨٢).

(٤) انظر: تربية الجنس البشري (ص٧٧).

(٥) ديكارت رينيه (١٥٩٦-١٦٥٠م) فيلسوف فرنسي، يعد رائد الفلسفة في العصر الحديث، ولد بمقاطعة تورين، وتعلم بكلية لافليش اليسوعية، وكانت من أشهر مدارس أوربا، تعرف على عالم رياضي يُدعى "إسحاق بكمان" فصرفه إلى الرياضيات والطبيعة. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٥٩٧-٦٠٠) للحفني، وموسوعة الفلسفة (١/ ٤٨٨-٤٩٨) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٢٩٨-٣٠٤) لطرابيشي.

فلسنج في هذا الكتاب رفض إقامة الدين على أساس من المعجزات، والدين الذي يقوم على ذلك يمثل مرحلة من مراحل تطور البشرية في مراحلها الثلاث[1].

وخلاصة ما قام به في هذا الكتاب هو التلفيق بين مضمون الوحي ومقتضيات الشعور الخلقي، وقد وجد حل هذه المعضلة - في نظره - القائمة بين العقل والوحي في التطور وفي تقدم الجنس البشري نحو الكمال.

كما خلص لسنج في هذا الكتاب إلى أن البشرية قد تطورت شيئًا فشيئًا حتى وصلت إلى المرحلة الحالية وهي: مرحلة الإنجيل الأبدي ودين العقل! الذي صاغته فلسفة التنوير. وهكذا يبني فلسفته في التاريخ مثل فلاسفة التنوير على فكرة التقدم والتطور[2].

٤. "تعالي الأنا موجود"، سارتر[3]، القاهرة ١٣٩٦هـ الموافق ١٩٧٧م - ترجمة وتعليق. وطبع عام ١٣٩٦هـ الموافق١٩٧٧م، وقام بترجمة الكتاب بوصفه جزءاً من برنامج عام وُضع لزيارة الفيلسوف سارتر

---

(١) انظر: تربية الجنس البشري (ص٧٩).

(٢) انظر: المرجع نفسه (ص٨٥،٨٦).

(٣) سارتر جان بول (١٩٠٥-١٩٨٠م) فيلسوف وأديب فرنسي، ينتسب إلى المذهب الوجودي، ولد في باريس، قرأ "هسرل" فسافر إلى برلين وفرايبورج يتتلمذ عليه لمدة عامين (١٩٣٣-١٩٣٥م) وعاد مدرسًا ثانويًا، وقع في الأسر ونُقل إلى معسكر الاعتقال في ألمانيا، وعاد إلى باريس بعد توقيع الاستسلام. انضم إلى المقاومة السرية وشارك "ألبير كامي" و"ميرلو بونتي"، كان يكتب المنشورات السرية والمقالات والرواية والمسرحية برؤية جديدة أذاعت الوجودية في باريس. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٦٩٩-٧٠٤) للحفني، وموسوعة الفلسفة (١/ ٥٦٣-٥٦٩) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٣٤٨-٣٥١) لطرابيشي. وقد ذكر عبد العزيز حمودة: أن سارتر ينتمي إلى الفكر الماركسي في كل مراحله بدرجات متفاوتة. انظر: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية (ص٧٧،٧٨) سلسلة عالم المعرفة، ذو الحجة ١٤١٨هـ، رقم الكتاب (٢٣٢).

لجمهورية مصر التي تمت بالفعل في فبراير ١٣٨٦هـ، الموافق ١٩٦٧م[١].

وهذه الترجمات بمنزلة المقدمات لفكر حسن حنفي، وهي بالنسبة له تأليف غير مباشر له، مع إيمانه بما ورد فيها[٢]. كما أنها نوع من تأسيس علم الاستغراب عنده، وكان هدفه من وراء ترجمتها، كما يقول:

"(أ). القضاء على الازدواجية بين الموروث[٣] والوافد من أجل خلق وحدة ثقافية وطنية، ووحدة شخصية قومية ليدرك القراء أن الثقافة واحدة إذا ما تشابهت الظروف في مجتمعين[٤].

(ب). تحديث الموروث تلقائيًا وطبعيًا من خلال الإبقاء على المضمون والروح مع تغيير الشكل والحرف، وكما فعل القدماء[٥] بتحديث موروثهم الجديد من خلال ثقافة اليونان الجديدة.

(ج). ضياع رهبة الجديد وعدم الإحساس بالنقص أمامه والتعامل معه تعامل الند للند بل نقده[٦] وبيان أوجه توجهه ثم إكماله...

---

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٥٠)، وتعالي الأنا موجود (ص٧) جان بول سارتر، ترجمة وتعليق: حسن حنفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط أولى ١٩٧٧م. وهموم الفكر والوطن (٢/ ٦٣٣).

(٢) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٦٥،٢٦٦)، والتراث والتجديد (ص١٨٦)، ولماذا غاب الإنسان من تراثنا القديم؟ في دراسات إسلامية (ص٣٩٣).

(٣) في الأصل: المورث، وصوابها ما أثبته.

(٤) من الخطأ البين المساواة بين ثقافة مستمدة من الوحي المعصوم وبين ثقافة مستمدة من أفكار بشرية.

(٥) من التلبيس الذي يمارسه حسن حنفي جعله القدماء صنفًا واحدًا، والحقيقة أنهم ليسوا كذلك، بل منهم من انحرف عن الصراط المستقيم كابن سينا وابن عربي وابن رشد وغيرهم، وهذا الصنف هو الذي يعنيهم حسن حنفي. ومنهم صنف آخر- وهم السواد الأعظم- حافظ على هويته الإسلامية وعقيدته الربانية فلا يشير إليهم حسن حنفي البتة وإن أشار إليهم أشار إليهم باللمز والقدح والذم.

(٦) هذا الذي لم يفعله حسن حنفي بل ذاب في الجديد وهدم القديم.

(د). عدم تعود العصر على أمثال هذه الدراسات، إعمال العقل في النص وفي الواقع، جعل تقديم اجتهادات الآخرين مرحلة تمهيدية قبل الدراسة المباشرة كما فعل المترجمون القدماء قبل الشراح حتى تتعود البيئة على أمثال هذه الدراسات بلسان الغير، وما الأنا إلا مجرد عارض لبضاعة ليس هو منتجها"[1].

ومن مؤلفاته أيضًا:

١ - "موسوعة الحضارة العربية الإسلامية"، ثلاثة أجزاء، بالاشتراك مع مجموعة من الباحثين بيروت، ط الأولى ١٤٠٦هـ، الموافق ١٩٨٦م.

٢ - "في الثقافة السياسية"، دمشق ١٤١٨هـ، الموافق ١٩٩٨م.

٣ - "ما العولمة؟"، بالاشتراك، بيروت ١٤٢٢هـ، الموافق ٢٠٠٢م.

٤ - "الفلسفة المصرية"، القاهرة، ١٤٢٣هـ، الموافق ٢٠٠٣م.

٥ - "فشته[2]، فيلسوف المقاومة"، القاهرة ١٤٢٣هـ، الموافق ٢٠٠٣م.

٦ - "النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن"، بالاشتراك

---

(١) مقدمة في علم الاستغراب (ص٦٦) حسن حنفي.

(٢) فشته، فيلسوف مثالي ألماني، ولد في ١٩ مايو سنة ١٧٦٢م في قرية Rameau من مقاطعة Oberlausitz. امتاز فشته عن كانط وسائر الفلاسفة المحدثين بأنه جمع بين النزعة النظرية الفكرية وبين النشاط العملي في الحياة. تأثر بالفلسفة الكنتية التي بدأت تسيطر على نفسه في النصف الثاني من عام ١٧٩٠م. ثم شغل فشته كرسي الأستاذية في جامعة كيل kiel خلا كرسي الأستاذية في Jena واتجهت الأنظار إلى فشته لشغل هذا المنصب على أساس أن سلفه كان كنتيًا- نسبة إلى كانط- فينبغي منح هذا الكرسي لكنتي آخر، ومن هنا بدأ التدريس في الجامعة في شهر مايو سنة ١٧٩٤م، وفي هذا المنصب بدأ يلقي محاضراته مهتماً بفلسفة كانط. اتُّهم فشته بنوع من الإلحاد، وصدر حكم بإدانته فخرج من يينا متجهًا إلى برلين في ٣ يوليو سنة ١٩٧٧م. من مؤلفاته "محاولة نقد كل وحي"، و"مطالبة أمراء أوروبا بإقرار حرية الفكر"، و"حول الأساس لاعتقادنا في حكم الله للعالم". انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ٩٧٢-٩٧٥) للحفني، وموسوعة الفلسفة (٢/ ١٢٨-١٥٦) لبدوي.

مع د. أبو يعرب المرزوقي ١٤٢٣هـ، الموافق ٢٠٠٣م.

٧- "تطور الفكر الديني الغربي في الأسس والتطبيقات"، بيروت ١٤٢٤هـ، الموافق ٢٠٠٤م.

٨- "من مانهاتن إلى بغداد"، القاهرة ١٤٢٤هـ، الموافق ٢٠٠٤م. وقد كتبه لدحض ذريعة اتخاذ حادثة الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م للعدوان على أفغانستان ثم العراق، وتهديد سورية وإيران والسودان واليمن وتهميش مصر. وتحت ذريعة القضاء على أسلحة الدمار الشامل في العراق تم تدميره من أجل خلق إسرائيل الكبرى من الفرات إلى النيل، وتحقيق الحلم الصهيوني، ووصول النفوذ الأمريكي حتى أواسط آسيا لحصار الصين والاتحاد السوفيتي، والقضاء على تجربة النمور الآسيوية في جنوب شرق آسيا.

٩- "حصار الزمن الحاضر" بأجزائه الثلاثة، الأول: إشكالات، والثاني: مفكرون معاصرون، والثالث: الماضي والمستقبل (علوم)، القاهرة ١٤٢٤هـ، الموافق ٢٠٠٤م.

١٠- "جذور التسلط وآفاق الحرية"، القاهرة ١٤٢٥هـ، الموافق ٢٠٠٥م.

١١- "ماذا يعني علم الاستغراب؟"، بيروت ١٤٢٥هـ، الموافق ٢٠٠٥م.

١٢- "برجسون"، القاهرة ١٤٢٧هـ، الموافق ٢٠٠٧م.

١٣- "نظرية الدوائر الثلاث"، جزءان، القاهرة ١٤٢٧هـ، الموافق ٢٠٠٧م.

١٤- "الوطن المستباح"، القاهرة ١٤٢٨هـ، الموافق ٢٠٠٨م.

١٥- "وطـن بلا صاحب- عرب هـذا الزمان"، القاهـرة ١٤٢٨هـ، الموافق ٢٠٠٨م.

١٦- "محمد إقبال فيلسوف الذاتية"، بيروت ١٤٢٩هـ، الموافق ٢٠٠٩م.

١٧- "مـن الفنـاء إلى البقاء"، جزءان كبيران، أحدهما في: الوعي الموضوعي، والآخر في: الوعي الذاتي، دار المدار الإسلامي، بيروت ١٤٢٩هـ، الموافق ٢٠٠٩م.

١٨- "قام بمراجعة كتاب "الجانب الديني للفلسفة لأسس السلوك والإيمان" تأليف: جوزايا رويس، ترجمة: أحمد الأنصاري، منشورات المشروع القومي للترجمة.

١٩- "الوحي والواقع تحليل المضمون"، دمشـق ١٤٣٠هـ، الموافق ٢٠١٠م. ولعل هذا الكتاب مستل من رسالته Les Methodes d'Exégèse، أو قريبًا من أحد فصولها الذي هو بعنوان: الوحي والعقل والواقع[1].

٢٠- "مـن النقـل إلى العقل علـوم القرآن من المحمـول إلى الحامل"، بيروت ١٤٣٠هـ، الموافق ٢٠١٠م.

أما مؤلفاته باللغة الفرنسية والإنجليزية فتأتي على النحو التالي:

1. Les Méthodes d'Exégèse، essai sur La science des Fondements de la Compréhension، 'ilm usul al-Fiqh، le Caire، 1965. فرنسي.
2. L'Exégèse de la Phénoménologre، l'état actuel de la méthode phénoménologique، et son application

(١) انظر: من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٧٢ حاشية رقم ٢٩٣).

au phénomène religieux Paris، 1965. Le Caire، 1980فرنسي.

3. La Phénoménologie de L،Exégèse، essai d،une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament، Paris، 1966. Le Caire، 1988.فرنسي.
4. Religious Dialogue and revolution، essays on Judaism، Christianty and islam، Anglo-Egyptian Bookshop، Cairo 1977.إنجليزي.
5. islam in the Modern World، 2 vols، i- Religion، ideology and Development، II- Tradition، Revolution and Culture، Anglo-Egyptian Bookshop، Cairo 1995، Dar Keba'، Cairo 2000.إنجليزي.
6. Cultures and Civilizations، in Conflict or Dialogue?، El Shorouk international Bookshop، Cairo 2005.إنجليزي.

النقطة الثانية: التراث والتجديد: المعنى والدلالة

بادئ ذي بدء فإن مشروع "التراث والتجديد"- من وجهة نظر حسن حنفي- ردة فعل لـ"كبوة الإصلاح الديني"[1]، وللقراءات الناقصة للتراث، سواء تلك التي تحمله على الأكتاف وتظنه مقدسًا لا يتغير، أو تلك التي تريد التجديد من الخارج، متخذة الغرب نموذجًا لها، حيث يقول -صاحب المشروع-: "والتراث والتجديد رد فعل على أزمة التغيير للواقع الاجتماعي نظرًا لتعثر محاولات التغيير واصطدامها جميعًا بقضية التراث كمخزون نفسي عند الجماهير"[2].

وليس المقصود هنا الإصلاح الديني وحده، بل المقصود صلة الفكر العربي الإسلامي المعاصر بواقعه، صلة التغيير الاجتماعي، ووضع أسس نهضة عربية شاملة، ذلك أن العقلانية عنده تحولت إلى لاعقلانية، والتحرر من الاستعمار أصبح استعمارًا جديدًا، والحريات العامة تحولت إلى سجون كبرى، ورقابة واضطهاد. فكبوة الإصلاح- في نظره- التي حدثت في الواقع العربي المعاصر تعني أوضاعًا أكثر بؤسًا وشقاء من أوضاع الأجيال الماضية، كما تعني- أيضًا- أن كل جيل لاحق

(١) انظر: كبوة الإصلاح في دراسات فلسفية (ص١٧٨). وسيأتي معنا- إن شاء الله- كيف أنه عد مشروعه ردة فعل لهزيمة يونيو ١٩٦٧م أيضًا.

(٢) التراث والتجديد (ص٣٧). وانظر: الدين والثورة في مصر (١/ ٥٤ و ٦١).

أقل قدرة وإحكامًا من الجيل السابق، وأن تقدم الأجيال تقهقر إلى الوراء، حيث يقول: " تعني كبوة الإصلاح أن هناك إجهاضًا مستمرًا لكل تجربة تمر بها مجتمعاتنا حتى تبدأ من الصفر من جديد"[1].

والسبب في هذا الإجهاض المستمر للنهوض من الكبوة- من وجهة نظره- هو تخلف المنطلقات النظرية مقارنة بتحديات الواقع الكبرى، وهو ما يجعلنا - كما يقول -: " كمن يصطاد أسدًا بنبلة أو كمن يفرغ محيطاً بكوب"[2].

إن الواقع- في نظره- يستعصي على الضبط من طرف مقولات ذهنية عاجزة متحجرة، تصبح عقائد مقصودة لذاتها، في الوقت الذي يجب أن تكون فيه أدوات للإدراك، ووسائل للتحقق، وبواعث على السلوك. مقولات ترى أن الطبيعة فانية زائلة، والإنسان في الدنيا غريب وعابر سبيل، والكون له رب يرعاه، ويفعل في خلقه ما يشاء، وأننا لا زلنا - كما يقول -: " نئن تحت الإيمان بالقضاء والقدر الموروث من أهل السلف"[3]. هذا هو الرصيد الثقافي والمخزون النفسي الذي يتحكم في الفكر العربي المعاصر، ويوجه المحيط العام، ويقود الجماهير، كما يقول[4].

ولكي ننهض من هذه الكبوة، ونلحق بركب الإصلاح الذي تعثر ويتعثر؛ فلا بد من القضاء على الدين تمامًا، وإدارة الظهر لله ﷻ، من وجهة نظره، حيث يقول: " إذ تتطلب النهضة نقد الموروث والتحول في نظرية المعرفة من المنقول

---

(١) دراسات فلسفية (ص١٨٠).

(٢) مجلة "قضايا فكرية" المجلد (١٥-١٦) سنة ١٩٩٥م (ص٢٠٢).

(٣) التراث والتجديد (ص١٦).

(٤) انظر: المرجع نفسه (ص١١٢ وما بعدها).

إلى المعقـول، مـن الكتـاب القديم القرآن الكريـم إلى كتاب الطبيعـة[١]، ومن تأويل النصوص إلى تفسـير ظواهر الطبيعة ومعرفة قوانينها. تتطلب النهضة تغيرًا في بؤرة الحضـارة مـن الله إلى الإنسـان، وفي محورهـا الرئيسي من الأعلى والأدنـى إلى الأمام والخلـف، ومن لغتهـا التشريعية الدينيـة العقائدية الصوفية المنغلقة إلى لغة إنسـانية عقلية طبيعية مفتوحة تقبل الحوار"[٢].

كـما يعني النهوض من الكبوة أن نعود إلى التفسـيرات الماركسـية للدين التي جاء بها حسـن حنفي وطليعته، حيث يقـول: " ولا يعني "التراث والتجديد" أخيرًا محاولـة تقوم بها الطبقـة البرجوازية أو من ينتمي إليها... بل هو عمل لطليعة الطبقة العاملة لأنه إعادة لتفسيرات التاريخ من وجهة نظرها وبناء على متطلباتها"[٣].

ولذا نراه قد حمّل الفكر الأشعري مسؤولية هذا العجز النظري، الذي أصاب الأمـة، بعـد انتصارها منذ القـرن الخامس الهجري، وتحولها إلى فكر رسـمي للدولة السـنية[٤]، وقد جعل ذلك الفكر من الإنسان كائنًا قاصًرا عقلاً وإرادة، غير مستقل في فهمه وفعله، وجعل العقل تابعًا للنقل، والإرادة الإنسـانية تابعة للإرادة الإلهية، وسلطة الحاكم مستمدة من سلطة الله.

---

(١) فلسفة الطبيعة: هي فلسفة مقصورة على البحث في المادة وأحوالها. وهي أحد أقسام الفلسفة عند بعض فلاسفة الألمان في القرن التاسع عشر، لا سيما شلينج وهيجل. وهي فلسفة تقول بضرورة جمع الطبائع العامة والقوانين الكبرى الضابطة للطبيعة في نظام كلي واحد. انظر: المعجم الفلسفي (٢/ ١٥) جميل صليبا.

(٢) دراسات فلسفية (ص١٨٢).

(٣) التراث والتجديد (ص٥٩،٦٠).

(٤) انظر: الدين والثورة في مصر (٢/ ١١١).

وهكـذا، فأصحـاب المنطلقات النظرية الأشـعرية- في نظـره- يفصلون بين الإيمان والعمـل، فيكتفون بـالأول ويؤجلون الثـاني إلى يوم القيامة، وهو ما فسـح المجـال للفسـق والنفـاق. كـما أن التصور الأشـعري يفسـح المجال أمام اسـتغلال السلطة للدين وتوظيفه لصالحها، حيث يقول: "ويمكن تلخيص التصور الأشعري للعالم على أنه تصور سـلطوي مركزي إطلاقي أصبح تصورنا للعالم وأسـاس نظمنا السياسـية. فـالله مركز الكون وخالقه!، يسـيطر على كل شيء!، لـه صفات فعالة في الكـون، قادر على ما لا يكون، وعالم بما يسـتحيل، لا يقف أمامه قانون طبيعي، ولا ترده حرية إنسـانية. لا يسـتطيع الإنسـان أن يفعل إلا إذا تدخلت الإرادة الإلهية... الهدايـة والضـلال، والتوفيق والخـذلان، والتأييـد والخسران كله مـن الله... يتلقى الإنسـان العلم الإلهي، ويظل عقله قاصرًا على أن يسـتقل بنفسـه... إلا أن الإنسان في تصور الأشـعرية يظل قـاصرًا عقلًا وإرادة، عن أن يسـتقل في فهمه وفعله. يظل العقل تابعًا للنقل... ومن هذا التصور المركزي للعالم جاءت فكرة الزعيم الأوحد، والمنقذ الأعظم، والرئيس المخلص، ومبعوث العناية الإلهية... وقد تحولت سلطوية التصور إلى تسلطية النظم، والإعلاء من شأن القمة على القاعدة... فلا يوجد حوار بين القمة والقاعدة، بل يوجد أمر وتنفيذ وسمع وطاعة"[1].

والحقيقـة أنه اتخذ الأشـاعرة مشـجبًا لنقـده للديـن ومحاولته القضـاء عليه، فهذه العقائد التي ذكرها ونسـبها- جهلًا منه- للأشـعرية، حتـى لكأنهم هم الذين جـاؤوا بهـا مـن عند أنفسـهم؛ تُمثل عنـده كبوة الإصـلاح، وهذه هـي التي جعلت

(١) الدين والثورة في مصر (٢/ ١١١-١١٣).

النظرية الثورية شغله الشاغل، فهو يرى أن الدين بكل عقائده وشرائعه يقف حجر عثـرة في طريق الإصلاح والنهضة، ولذا فهو يريد إصلاحًا ونهضة على غير أسـاس دينـي، فالنهضة في نظره تتطلب الثورة على العقيـدة، وهذا ما يريده ودل عليه كتابه "مـن العقيـدة إلى الثورة"، يقول: " إن الدين قتل للعالم وضياع للفن وتنكر للواقع اللانهائي وللانهائي الواقع"[1].

كـما أن تلـك العقائد تعيق التقدم، يقـول عن المفكر: " وهو الـذي يعي تراثه القديم؛ لأنه ما زال حيًا في وجدان العصر، منه ما يعوق تقدمه"[2].

وقد زعم أنه أدرك بعد هزيمة يونيو ١٣٨٦هـ الموافق ١٩٦٧م؛ أن حركات التحريـر في الوطـن العـربي تُريد أن تقيـم مجتمعات ثورية دون وعـي ثوري، ودون نظرية ثورية، فأخذ على نفسـه إقامـة برنامج ثوري يقوم على تحليل إحصائي للواقع يعـبر عـن مصلحة الجماهير ويتقبله النـاس، يقول: " لقد تأخر "الـتراث والتجديد" أكثر وهو ما يجب... وتصدر هذه المقدمات... محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين

(١) دراسات فلسفية (ص٤٣٦). وانظر: (ص١٨٢).

(٢) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٢٨).

التقليدي! كأيديولوجية[1] ثورية للشعوب الإسلامية تمدها بأسس النظرية العامة وتعطيها موجهات السلوك"[2].

إن إعادة النظر في المنطلقات النظرية- عنده- أو تجديد التراث- كما يسميه- شرط سابق على النهضة، ومن الخطأ في نظره، كما يقول: " البدء باستنباط الواقع من نظرية مسبقة سواء كانت موروثة أو منقولة أو عصرية تجمع بين الموروث والمنقول"[3].

---

(١) الأيديولوجية ويقال لها: أفكارية، تقوم على: ممارسة تحليل الأفكار إلى عناصرها الحسية، وبالتمرين يستطيع المرء أن يكتسب خبرة التمييز بينها، وأن يعرف أيها ينهض على أساس من الواقع والتجربة، وأيها يخلو منها، ومن ثم يستغني بهذه الطريقة عن المنطق التقليدي. وأول من ابتدع هذا المصطلح "دست دي تراسي (١٧٥٤-١٨٣٦م)" للدلالة على الفلسفة التي تطرح جانبًا النظر الميتافيزيقي وتقصر همها على دراسة المعاني (بالمعنى العام أي: الظواهر النفسية) لتبين خصائصها وقوانينها وعلاقاتها بالإشارات المعبرة عنها، محاولة بنوع خاص استكشافها. ثم انصرف هذا المصطلح بعد ذلك إلى معنى ينطوي على السخرية والتحقير، فدل على التحليل الأجوف والمنافسة العميقة والتفكير الخيالي. وقد سماها طه عبد الرحمن في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث (ص٢٤،٢٥)- الفكرانية. وهي: منهج في التفكير مبني على الافتراضات المترابطة والمعتقدات، وقد يكون محتواه دينيًا أو اقتصاديًا أو سياسيًا أو فلسفيًا. والإيديولوجيون مجموعة من الفلاسفة الفرنسيين اصطنعوا هذا المنهج. واستخدمت الماركسية الإيديولوجية بمعنى نسق الأفكار الذي يعلو البناء المادي للمجتمع، ويعكس العلاقات المادية فيه- أي علاقات الإنتاج أو العلاقات الاقتصادية-. والإيديولوجية رؤية متكاملة ومنهج وفلسفة يرى البعض أن هذا العصر هو عصر الإيديولوجيات، ويصفها البعض بأنها عقائد، وأنها تحاول أن تحلّ محل الدين، وما من شك أن الإيديولوجية السائدة الآن هي الماركسية والليبرالية. وقد عدَّ حسن حنفي الإيديولوجية هي العلم والعلم هو الإيديولوجية. عِلمًا بأن الإيديولوجية ضد العلم في الفكر الغربي وفي مصطلح الماركسية، ولكن في الشعور القومي لبلدان العالم الثالث لا مانع من ترادفهما عنده، وهذا نوع من تناقضاته. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٦٨٤) (RNTELLECTUALISME)، والمعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (ص١٣٦)، والمعجم الفلسفي (ص١٢٠،١٢١) مراد وهبة، والمعجم الفلسفي (ص١٠٦) مصطفى حسيبة.

(٢) التراث والتجديد (ص٩). وانظر: (ص٤٤).

(٣) المرجع نفسه (ص٣٣).

فالتراث والتجديد لا يتمان إلا من خلال العقلانية، حيث يقول: " يؤسسان معًا علمًا جديدًا، وهو وصف للحاضر وكأنه ماضٍ يتحرك، ووصف للماضي على أنه حاضر معاش... ولما كان التراث يُشير إلى الماضي والتجديد يُشير إلى الحاضر فإن قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان، وربط الماضي بالحاضر، وإيجاد وحدة التاريخ"[1].

فهو يريد إعادة بناء القديم ليصبح مؤهلًا لمواجهة تحديات العصر، كما فعل جمال الدين الأفغاني عندما وضع الإسلام في مواجهة الاستعمار الخارجي والقهر الداخلي، وطالب بإعادة توزيع الثروة وتوحيد الأمة والحفاظ على مقومات الذات.

وبما أنه يريد الانتقال بالأمة من الإصلاح إلى النهضة فإن تراثها كله عقيدة وشريعة ليس مطلوبًا له في ذاته، إلا بقدر مساهمته في فهم الواقع وتطويره، وتوظيفه ليكون نظرية للعمل، تبني الإنسان وسلوكه، فهو وسيلة لا غاية، يقول: " والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره"[2]. فلا ينبغي أن نضع التراث في مساحة أكبر من حده وفائدته؛ لأنه تفسيرات متعددة لقضايا العقيدة والنظريات والحقائق المحاصرة في زمن محدد، فنستفيد منه بقدر ما يطور واقعنا. كما أن الثورة الصناعية والزراعية في البلاد النامية لا بد أن تكون مسبوقة بثورة إنسانية سابقة عليها، وشرط لها، كالتحرر من الاحتلال وكل صور الاستعمار[3]، حيث يقول- وهو يتحدث عن مهمة علم أصول الدين

(١) المرجع نفسه (ص١٩، ٢٠).

(٢) المرجع نفسه (ص١٣).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ص٤٩).

الجديد-: " ويكون همه الرئيسي القضاء على كل مظاهر التخلف في الأبنية التحية والفوقية، في الهياكل الاجتماعية والتصورات الذهنية حتى يمكن نقل المجتمع كله من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى، ويتحول من الخلود إلى الزمان، من الفيض والصدور من الأعلى إلى الأدنى إلى التقدم في التاريخ، من الأمام إلى الخلف"(١).

والإيمان السلفي أحد مظاهر التخلف عند حسن حنفي، ولذا فهو يحاول إخراج الأمة الإسلامية منه بأي طريقة كانت، حيث يقول: " ونحن منذ فجر النهضة العربية الحديثة حتى الآن نحاول أن نخرج من الإيمان السلفي "(٢).

وقد طرح سؤالًا مفاده: كيف تصبح العقيدة باعثًا ثوريًا عند الجماهير؟ كيف يتحول المسلمون اليوم إلى ثوار الغد؟ فالأمر عنده يحتاج إلى الكشف عن العناصر الثورية في الدين، وبيان وجوه الاتصال بينه وبين الثورة، وتأويله على أنه ثورة. فالدين هو ما لدينا بالأصالة، والثورة هي ما اكتسبناه من عصرنا، والتاريخ الإسلامي زاخر بالثورات الدينية والاجتماعية والسياسية. كما يحتاج الأمر إلى إعادة صياغة التراث وتجديده من خلال علم أصول الدين الذي لا بد أن يستخدم الأدلة اليقينية لإثبات العقائد الدينية، أي: تأسيس العقيدة الإسلامية على أسس عقلية برهانية حتى يمكن فهمها والدفاع عنها(٣).

---

(١) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٧٥).

(٢) ندوة مواقف الإسلام والحداثة (ص٢١٨)، الناشر: دار الساقي، ط أولى ١٩٩٠م. وهذا الكتاب عبارة عن: مجموعة أبحاث لمجموعة من الباحثين منهم: حسن حنفي. جمعتهم ندوة أقامتها مجلة "مواقف" و"دار الساقي" في لندن عام ١٤٠٩هـ الموافق ١٩٨٩م. وسأشير إليه لاحقًا بـ" الإسلام والحداثة".

(٣) انظر: من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٣-٣٩).

ولا بد- أيضًا- من الوعي بالتاريخ؛ لأنه في نظره شرط أساسي لاكتشاف الذات، حيث يقول: " إن تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخي. فهو الذي يضعها في الزمان... فالشعور التاريخي هو شرط الوعي التاريخي... ويبدو أن من أسباب تعثر نهضتنا الحالية التي بدأناها منذ القرن الماضي؛ هو أننا لم نكتشف بعد الشعور التاريخي"[(١)]. فهو يُرجع فقر الوعي التاريخي في وجداننا المعاصر، وعدم قدرتنا على تغيير واقعنا وطرد المحتل عن أرضنا؛ إلى غياب البعد التاريخي في التراث الإسلامي القديم[(٢)]، حيث يقول: " عدم الوعي التاريخي به- يعني موقفنا الحضاري- هو السبب في كبوة الإصلاح"[(٣)]. لهذا السبب لا بد من إعادة بناء شعورنا التاريخي، ومن هنا دخل المنهج " الفينومينولوجي " في دراسة الدين عند حسن حنفي، حيث يقول- وهو يتحدث عن حل لكبوة الإصلاح-: " وقد لا يكون العيب في الإصلاح الذي حدد مشروعه في ظروف عصره بل فينا نحن الذين لم نطوره... وبالرغم من اعتماد البحث على التأملات والملاحظات التاريخية الحية أكثر من اعتماده على إحصاءات المؤرخين... إلا أنه يعتمد على منهج دقيق في العلوم الإنسانية وهو منهج تحليل الخبرات الفردية والاجتماعية من أجل إعادة بناء الموقف التاريخي بعد تكشف أبعاده في الموقف الحالي، ومن ثم تتم رؤية الماضي في الحاضر، والحاضر من خلال الماضي، وهو المنهج الذي طالما استعملناه لدراسة التجارب الحية المعاصرة لكشف دلالاتها المستقلة"[(٤)].

---

(١) دراسات إسلامية (ص٤١٦). وانظر: التراث والتجديد (ص١٧).

(٢) انظر: التراث والتجديد (ص١٧).

(٣) دراسات فلسفية (ص١٨٩).

(٤) المرجع نفسه (ص١٨٠، ١٨١).

وهـذا البنـاء من خلال ذلـك المنهـج الفينومينولوجـي لا يتأتى لـه إلا بنقد الديـن؛ لأنـه يقوم على دراسـة الظاهرة مفصولة عـن كل ما يحيط بهـا، يقول: "إن الموقـف الحضـاري الآن بنـاء عـلى الوعي التاريخـي يقتضي أخذ موقـف نقدي من القديم وليس الدفاع عنه"[1]. ففلسـفة التاريـخ لا بد أن تواكب كل حضارة طامحة للنهوض في نظره.

وثمة شرط آخر لا يقل أهمية عن البعد التاريخي للنهضة في تصوره، ألا وهو المبحث الإنساني، فالإنسان وإن كان حاضرًا في كل علم أو مذهب في تراثنا القديم، وقابعًـا وراء كل فكـرة، إلا أنـه مغلـف بمئـات من الأغلفـة اللغويـة، والعقائدية، والإلهيـة، والتشريعيـة، التـي إنْ أمكـن إزاحتهـا، ظهر الإنسـان جليًّـا واضحًا على أنـه محـور كل دين وشريعـة، ووراء كل لغة وفكر، وهي مهمة، كما يقول: "ليسـت بالسـهلة؛ لأنهـا تبغي نقـل ثورة الحضـارة من الله إلى الإنسـان، وتحويـل قطبها من "علـم الله" إلى "علم الإنسـان""[2]. وقد لا يكون هـذا التقابل معبرًا تمامًا عن جوهر الحضـارة التـي نشـأ فيها هـذا العلم، فالصحيـح أن يحول ذلـك العلم، كـما يقول: "من علم "العقائد الدينية" إلى علم "الصراع الاجتماعي""[3]. ليصل في نهاية الأمر إلى "صياغـة جديـدة لعلم أصول الدين وفروعه مثـل "لاهوت الثورة"، "لاهوت التحـرر"، "لاهـوت التنميـة"، "لاهوت التغـير الاجتماعي"، "لاهـوت المقاومة"، "لاهـوت التقـدم"، "لاهـوت العدالة الاجتماعيـة"، "لاهوت الوحـدة"، "لاهوت

(١) المرجع نفسه (ص١٨٠، ١٨١).

(٢) دراسات إسلامية (ص٣٩٥).

(٣) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٦٩، ٧٠).

الجماهير"، "لاهوت التاريخ"،...إلخ. وتلك هي رسالة التوحيد"[1].

إنّ مهمـة حسـن حنفي هي إقامة علم أصول دين جديـد يقوم على الاجتهاد بدلًا عن علم أصول الدين الذي جاء به محمد ﷺ، وعرفه المسلمون، يقول: " مهمتنا إعـادة بناء التراث من أجـل إقامة " لاهوت الفقه" و" عقيدة الثورة"، أي: تأسـيس علـم أصول الدين الذي يقوم على الاجتهاد... وهو" الإسـلام السـياسي[2]" الذي

(١) المرجع نفسه (١/ ٧٣،٧٤).

(٢) الإسلام السياسي أو الإسلام المستنير أو اليسار الإسلامي كلها أسماء تدل على شيء واحد عند حسن حنفي، وقد نشأ هذا الإسلام الجديد في تصوره من ثنايا الإسلام العنيف الرافض الذي وُصف بالإرهاب في الداخل والخارج، والذي أصبح ذريعة لغزو الشعوب من القوى المهيمنة والاستعمار الجديد، فبرز هذا الإسلام المستنير كإسلام مغاير، يدعو إلى الحوار الوطني وبناء الجسور مع التيارات المتنازعة، ومهمته إزالة الاستقطاب بين الدولة وخصومها الإسلاميين وإنهاء العنف الـمُتبادل بينهما، ليس عن طريق التائبين والمراجعات داخل السجون وإنما عن طريق إقامة حوار فعلي ضمن الحوار الوطني من أجل مصالحة تاريخية بين الدولة وخصومها. مهمة هذا الإسلام إفراز نوع من التعددية الفكرية والسياسية داخل الحركات الإسلامية والتيارات العلمانية على حد سواء. وهذا الإسلام المستنير ليس تيارًا واحدًا بل هو تيارات عدة، فهو الإسلام الإصلاحي أو العقلاني، وهو الإسلام اللبرالي الديمقراطي أو حتى العلماني، وهو الإسلام الاشتراكي الإنساني، وهو اليسار الإسلامي الذي يعيد فهم الإسلام بناء على تحديات العصر السبعة الرئيسة: استكمال حركة التحرر الوطني، وتحرير المواطن من كل صنوف القهر الديني والسياسي والاجتماعي، وتحقيق العدالة الاجتماعية بدلًا من هذا التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء، وإقامة وحدة الأمة عن طريق التجمعات الإقليمية العربية والإسلامية ضد مخاطر التفتيت والتجزئة العرقية والطائفية والتي بدأت في العراق، كي تبقى إسرائيل أكبر دولة عرقية طائفية في المنطقة، والتنمية المستقلة المتكاملة لما تتمتع به المنطقة من رؤوس أموال وطاقة وأسواق وعقول للتخطيط، والدفاع عن الهوية الوطنية ضد مخاطر التغريب والهويات العرقية والطائفية الزائفة، وأخيرًا حشد الناس لإشراكهم في العمل الوطني التاريخي بدلًا من تهميشهم لصالح الأبطال التاريخيين ونظم حكم الفرد المطلق. وهو الإسلام الذي يؤمن بالتعددية في الرأي ويسمح بأكبر قدر منه ولا توجد في قاموسه فرقة ناجية واحدة في الجنة وباقي الفرق ضالة هالكة في النار. وأخيرًا فهو الإسلام الواقعي الذي يبدأ من مصالح الناس، هو الإسلام الذي يعطي الأولوية للمصالح العامة على النصوص. وهناك أنواع من الإسلام الذي ذكره، وهي: الإسلام العلمي والإنساني والتقدمي والبراجماتي والوطني والقومي والأممي. انظر: الوحي والواقع تحليل المضمون (ص٢٩-٧٨) حسن حنفي.

طالما مارسه المصلحون وحاول صياغته النظّار والباحثون"[١].

والخلاصة أن مهمته إقالة هذه الكبوة على طريقة فلاسفة التنوير، حيث يقول: "مهمتي هي إقالة الكبوة ووضع أسس لنهضة ثابتة ودائمة ومستمرة لا تتحول بعد عدة أجيال إلى ثورة مضادة"[٢]؛ لأن الإصلاح الديني قبله وإن كان يقوم على تصفية التراث القديم إلا أنه" لا يضع أسس نهضة فكرية شاملة لإعادة بناء التفكير الديني نفسه وتحويله إلى نظرية علمية"[٣].

هذه هي الصورة العامة لمشروع حسن حنفي "التراث والتجديد"، ماركسيةٌ بثوب إسلامي!

وهنا وقفة مع ما يريده حسن حنفي من تأسيس علم أصول دين قائم على الاجتهاد:

مهمته في مشروعه تأسيس علم أصول دين يقوم على الاجتهاد[٤]، وهذه المهمة تمثل قمة العبثية التي يريد إلحاقها بهذا العلم الشريف، علم أصول الدين، وقد فعل ذلك[٥]، كما تمثل جهله الكبير بحقيقة علم أصول الدين، إذ إن علم أصول الدين[٦] مبناه على الكتاب والسنة، وما كان كذلك فلا مجال فيه للاجتهاد بحال من

---

(١) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٧٥).

(٢) الدين والثورة في مصر (٧/ ٣٣٦). وانظر: (٧/ ٣٣٠).

(٣) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١٠٢).

(٤) وقد ذكر في موضع آخر أن الاجتهاد بابه مفتوح. انظر: الدين والثورة في مصر (٨/ ١٨٠).

(٥) انظر على سبيل المثال كتابه: من العقيدة إلى الثورة.

(٦) الكلام هنا مع حسن حنفي في الأصول؛ كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره.

الأحوال، وقد عبر العلماء عن هذا بقولهم: لا مساغ للاجتهاد في مورد النص، أو قولهم: الاجتهاد يسقط مع النص[1]، بل بعضهم عدَّ هذا النوع من الاجتهاد محرمًا؛ لأنه في مقابلة النص[2]، وهذه من القواعد المقررة عند علماء الأصول، ولا جدال فيها بالنسبة لأصول الاعتقاد والغيبيات والعبادات، بل هي وهو ما أجمع عليه الناس، يقول العلامة ابن القيم: " وقال الشافعي: أجمع النّاس على أن من استبانت له سنّةٌ عن رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحدٍ من الناس "[3].

إذ لو جاز أن تتسع دائرة الاجتهاد لتتخطى حدود النصوص ومدلولاتها لبطلت الشريعة كلها، يقول الشاطبي: " فلا يَسرح العقلُ في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرِّحه النَّقلُ، والدليل على ذلك أمور:

الأول: أنه لو جاز للعقل تخطِّي مأْخذ النقل لم يكن للحدِّ الذي حدَّه النقل فائدة؛ لأنّ الفَرَضَ أنه حدّ له حدًّا، فإذا جاز تعديه؛ صار الحدُّ غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل، فما أدّى إليه مثله... والثالث: أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل وهذا محال باطل، وبيان ذلك أن معنى الشريعة تحُدُّ للمكلفين حُدُودًا؛ في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته، فإن جاز للعقل تعدي حدٍّ واحد، جاز له تعدِّي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدِّي حدٍّ واحدٍ

---

(١) انظر: الموافقات (٥/ ١١٤)، ووجهة نظر- الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه (ص٧٨).

(٢) انظر: الشامل في حدود وتعريفات مصطلحات علم أصول الفقه وشرح صحيحها وبيان ضعيفها والفروق بين المتشابه منها (دراسة تأصيلية استقرائية نقدية) (٢/ ٨١٨) عبد الكريم بن علي النملة.

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين (ص٤٣٠). وانظر: الموافقات (٥/ ١١٤)، ووجهة نظر- الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه (ص٧٨).

هو معنى إبطاله؛ أي: ليس هذا الحدُّ بصحيح، وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد لظهور مُحاله"[1].

وقد وضع الأصوليون شروطًا للمسائل المُجتَهَدِ فيها منها: ألَّا تكون المسألة المُجتهَد فيها من مسائل أصول الاعتقاد؛ لأن الاجتهاد والقياس خاصان بمسائل الأحكام[2].

وبهذا يُحفظ علم أصول الدين، وتحفظ ثوابت الشريعة ومحكماتها من تلاعب حسن حنفي الذي يدعو إلى تأسيس علم أصول دين يقوم على الاجتهاد، الاجتهاد المطلق المنفلت من كل قيد وضابط، وفي كل شيء سواء أكان قطعيًّا أم ظنيًّا، وسواء أكان منصوصًا عليه أم لا، بحيث لا يبقى للأمة ثابت أو محكم يرجعون إليه أو يجتمعون عليه. والغريب أن بعض هذه الدعوات تصدر من أُناس لا يرضون بالله ربًا ولا بالإسلام دينًا ولا بمحمدٍ ﷺ نبيًا، ولا يقبلون أحكام الإسلام بتاتًا إلا بما يحقق لهم منفعة، بل يسعون في تقويضها وهدمها، فهدفه من ذلك تحويل محكمات الدين إلى متشابهات، وقطعياته إلى ظنيات، قابلة للأخذ والرد[3].

أما بالنسبة للمسائل التي يجوز الاجتهاد فيها فليس الحبل فيها على الغارب، بل هي مضبوطة بالضوابط التي وضعها العلماء حماية للاجتهاد المشروع من أن يلجه كل من هب ودب، ويقتحمه من ليس من أهله، وقد ذكر "الشاطبي" أن الاجتهاد نوعان:

---

(١) الموافقات (١/ ١٢٥-١٣١).

(٢) انظر: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة (ص٤٧٩-٤٨٣) محمد بن حسين الجيزاني.

(٣) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر (ص١٧٩) يوسف القرضاوي.

الأول: اجتهاد معتبر شرعًا، وهو الصادر عن أهله الذين يعرفون ما يفتقر إليه الاجتهاد.

الثاني: اجتهاد غير معتبر شرعًا، وهو الصادر عن غير أهله، ومن ليس بعارف بما يفتقر إليه الاجتهاد، وحقيقة هذا النوع أنه رأيٌ بمجرد الهوى والتشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباعٌ للهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في بطلانه وعدم اعتباره؛ لأنه ضد الحق الذي أنزل الله تعالى[1].

وأما بالنسبة لشروط المجتهد التي وضعها علماء أصول الفقه كي يكون من أهل الاجتهاد فهي:

(١) أن يكون المجتهد عالِـمًا بنصوص الكتاب والسنة، فإن قصّر في أحدهما لم يكن مجتهدًا ولا يجوز له الاجتهاد، ولا يشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة، بل بما يتعلق منهما بالأحكام.

(٢) أن يكون المجتهد عالـمًا بمقاصد الشريعة، التي لأجلها أنزل الله الكتاب وبعث الرسل وفصل الأحكام، وقد جعل الشاطبي هذا الشرط هو سبب الاجتهاد لا مجرد شرط.

(٣) أن يكون المجتهد عارفًا بمسائل الإجماع، كيلا يُفتي بخلافه وهو لا يعلم، فيكون قد خرق الإجماع؛ إذا كان ممن يقول بحجية الإجماع ويرى أنه دليل شرعي، وقلّما يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد ما وقع عليه الإجماع[2].

---

(١) انظر: الموافقات (٥/ ١٣١).

(٢) لأن هناك من يرى عدم إمكانية وقوعه أو تعذر ذلك، أو عدم حجيته فلا مجال لهذا الشرط عنده. انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (ص٣٧).

(٤) أن يكون المجتهد عالـمًا باللغة العربية بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه، وبما يكون به عارفًا بخطاب العرب، وعادتهم في الاستعمال، إلى حد تمييزه بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ومنطوقه ومفهومه، وقد عد الشاطبي هذا الشرط وهو ما يتوقف عليه صحة الاجتهاد، حيث قال: " وأما الثاني من المطالب وهو فرضُ علمٍ تتوقف صحة الاجتهاد عليه؛ فإن كان ثَمَّ علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه؛ فهو بلا بُدٍّ مضطرٌّ إليه؛ لأنه إذا فرض كذلك لم يمكن في العادة الوصول إلى درجة الاجتهاد دونه؛ فلا بد من تحصيله على تمامه، وهو ظاهر، إلا أن هذا العلم مبهمٌ في الجملة فيسأل عن تعيينه، والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علمُ اللغة العربية، ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده، ولا اللغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ أو معاني كيف تصورت، ما عدا علم الغريب، والتصريف المسمى بالفعل، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالعروض والقافية؛ فإن هذا غير مفتقر إليه هنا... هذا العلم ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية؛ فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم؛ لأنهما سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز"[1].

(٥) أن يكون المجتهد عالـمًا بعلم أصول الفقه؛ لاشتماله على نفس الحاجة إليه، بمعنى أن يكون له قدرة على استخراج أحكام الفقه من أدلتها وما يستمد منه،

---

(١) الموافقات (٥/ ٥٢،٥٣). وانظر: (٥/ ١٢٤). ومن قرأ ما يكتبه أولئك المفكرون الذين يزعمون لأنفسهم حق الاجتهاد رأى عجبًا من جهل فاضح باللسان العربي.

أي: من أصول الفقه، وهذا العلم لا غنى للمجتهد عنه.

(٦) أن يكون الـمُجتهِد عالـمًا بأسباب النزول.

(٧) أن يكون المجتهد عارفًا بالناسخ والمنسوخ في الكتاب والسنة، مخافة أن يقع في الحكم المنسوخ.

(٨) أن يكون المجتهد عارفًا بالواقعة، مُدركًا لأحوال النازلة الـمُجتهَد فيها[١].

(٩) عدالة المجتهد وتقواه، وهذا الشرط وهو ما اتفق عليه الأصوليون، فلا يكون ممن يبيع دينه بعرض من الدين قليل، وهذا الشرط - كما يقول يوسف القرضاوي - لقبول اجتهاد المجتهد وفتواه عند المسلمين، وليس مطلوبًا لرتبة الاجتهاد[٢].

ومجالات اجتهاده لا ينبغي أن تخرج عن هذه المجالات:

أ - ما كان الاجتهاد مستخرجًا من معنى النص.

ب- ما استخرجه من شبه النص.

ت- ما كان مستخرجًا من عموم النص.

ث- ما استخرج من إجماع النص.

---

(١) انظر: الموافقات (٥/ ٤١،٤٢)، والإحكام في أصول الأحكام (٤/ ١٩٨،١٩٩) للآمدي، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٣/ ١١١،٢٥٤،٢٥٥) و(٢٠/ ٢٠٢) و(٢٢/ ٢٢٩،٢٣٠) و(٢٩/ ١٥٣)، وشرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه (٤/ ٤٥٩-٤٦٤) لابن النجار، والمستصفى في علم الأصول (ص٣٤٢،٣٤٣) للغزالي، وروضة الناظر وجُنَّة الـمُناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد (٢/ ٤٠١) لابن قدامة، وإرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول (ص٤١٨-٤٢٢) للشوكاني، ومذكرة أصول الفقه على روضة الناظر (ص٤٨٦) للشنقيطي، ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة (ص٤٧٩-٤٨٣).

(٢) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (ص٤٩).

ج- ما استخرج من أحوال النص.

ح- ما استخرج من دلائل النص.

خ- ما استخرج من إمارات النص[1].

ونلحظ أن كل هذه المجالات مرتبطة بدلالات النصوص لا تتجاوزها، ومن ثم فعمل المجتهد فيما فيه نص هو طلبه، ومتى خالف ذلك كان آثمًا بالاتفاق لعدوله عن مقتضى الدليل، وللعلماء كلام آخر من حيث تكفيره وعدمه[2]. ومتى وقع الاجتهاد مع وجود نص من الكتاب أو السنة حتى لو كان آحادًا أو خالف إجماعًا قطعيًّا؛ فإنه يُنقض ولا كرامة، كما قرر ذلك الأصوليون[3]. حتى العقليات ليس كل مجتهد فيها مصيبًا اتفاقًا[4].

معنى التراث عند حسن حنفي:

إن التراث القديم- في نظره- يعني "الدين"، أو على الأقل "الدين" أحد مكوناته الرئيسة وجزء منه، يقول: " أقول: تراثنا القديم فإني أعني التراث الذي نحياه، والذي يوجه سلوكنا، وهو التراث السنِّي[5] حتى لا يعترض أحد بالتراث

---

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول (ص٤٣٢،٤٣٣). وقد نقل هذه المجالات عن الماوردي.

(٢) انظر: نهاية الوصول إلى علم الوصول المعروف ببديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام (٢/ ٦٨٢) للساعاتي.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير (٤/ ٥٠٥)، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (٨/ ٢٥٨)، ومغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٦/ ٢٩٣) للشربيني، ونهاية الوصول إلى علم الوصول (٢/ ٦٨٥)، وشرح القواعد الفقهية (ص١٤٧) للزرقا.

(٤) انظر: نهاية الوصول إلى علم الوصول (٢/ ٦٧٢).

(٥) لا بد من الإشارة هنا إلى أن حسن حنفي لا يعرف أقوال أهل السنة والجماعة، وإذا نسب قولاً

الشيعي..."[1].

ويؤكد هذا بقوله: "نحن شئنا أم أبينا مجتمعات تراثية، أي: أنها ترى أن الحجة فيها هي حجة السلطة، سلطة الكتاب، سلطة القديم، سلطة التراث، سلطة الوحي، سلطة النص، وليس سلطة العقل أو سلطة المشاهدة. وما أكثر الاستشهاد بـ" قال الله" وقال "رسول الله"..."[2]. ويقول: " فالعقيدة هي التراث، والثورة[3] هي التجديد"[4].

وقد جعل التراث الديني متداخلًا مع التراث الشعبي، حيث يقول: " التراث ليس تراثًا دينيًّا فحسب بل يتداخل فيه الديني بالشعبي، المقدس والدنيوي. لا فرق في الاستخدام الشعبي بين الاستشهاد بالآية القرآنية والحديث النبوي وبين الاستشهاد بالمثل الشعبي وبسير الأبطال... الكل حجة سلطة وليس حجة عقل. يتداخل فيه الصحيح والموضوع، التاريخي والأسطوري، المروي والخيالي. الكل يكون مخزونًا نفسيًا في اللاشعور التاريخي للأمة وفي ذاكرتها الجماعية. التراث وسيلة وليس غاية في ذاته، أداة وليس موضوعًا، وظيفة وليس جوهرًا، متغيّرٌ وليس ثابتًا. لا يوجد شيء اسمه التراث بعيدًا عن طرق توظيفه واستخدامه. التراث في ذاته مجرد

إليهم في مؤلفاته فهو يقصد بهم الأشاعرة. انظر: من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٢٤٦).

(١) دراسات إسلامية (ص٣٩٣).

(٢) مجلة الثقافة الجديدة (ص٣).

(٣) الثورة بالمعنى الفلسفي تعني التغيير الجذري الشامل في شأن من الشؤون، فحسن حنفي يريد التغيير الجذري للعقيدة، وهذا ما هو واضح في كتبه وخاصة كتابه "من العقيدة إلى الثورة". انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (ص٢٣٤) للحفني.

(٤) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٩).

افتراض لا وجود له بالفعل، مجرد تصور إجرائي للحديث عن ثقافة الجماهير"[1].

كل ذلك تناغمًا مع الحضارة الغربية المعاصرة التي تُطلق مصطلح التراث [LEGACY] على المُخلفات الحضارية والثقافية والدينية؛ فإن الروح العَلْمانية غير الدينية المهيمنة على الفكر الغربي الحديث، جعلته لا يميز بين الدين وبقية الإرث الحضاري؛ بل هو يتعامل مع التراث على السواء دون التفريق بين ما مصدره الإنسان المخلوق وما مصدره الإله الخالق، فالكل يتعرض لعملية النقد والانتقاء والقبول والرفض، ويخضع الدين لهذا المنهج دون أية قداسة. ومن هنا يكمن خطر عدّ الدين تراثًا ضمن الظِّلال العلمانية الغربية التي أحاطت بمصطلح التراث، فالمشكلة إذَنْ ليست في تعريف التراث بوصفه اصطلاحاً علمياً حضارياً، وإنما في هيمنة الفكر الغربي وقيادته للعلوم وللثقافة، وتحديده لمصطلحاتها وصبغها بصبغته غير الدينية [2].

وثمة سبب آخر وهو كي يتسنى له إدخال النصارى العرب والبعثيين تحت مصطلح تراث الأمة دون تفريق بين مسلم ونصراني، يقول: " والتراث تراث الأمة بلا تمييز بين طائفة وطائفة أو قوم وقوم. لذلك يقال "التراث" بلا وصف ويعني تراثنا بصرف النظر عن هوية ضمير المتكلم الجمع... وقد تابعنا الغرب في ثقافته فأصبح فكرنا مجردًا مثله..."[3].

ونظرًا لأن التراث حي في وجدان الجماهير وعقولهم، فلا بد من الاستفادة منه في تغيير الواقع، ويكون ذلك باعتباره المكوّن الرئيس للعقل الحديث، والتحرك

---

(١) هموم الفكر والوطن (١/ ٣٤٤).

(٢) انظر: التراث والمعاصرة (ص٢٩) أكرم ضياء العمري، سلسلة كتاب الأمة.

(٣) هموم الفكر والوطن (٢/ ٣٦٨).

من خلاله إلى التجديد.

ولـذا فقد عـد التوقفَ عند القديـم تقوقعًا وانهيـارًا وتَخلُّفًـا، ولكن التحرك بالقديم والاستفادة منه هو تكوين الحديث.

وههنا تواجه حسـن حنفي مشكلة الأصالة والمعاصرة، فالأصالة عنده تعني الفكر على مسـتوى التاريخ، والمعاصرة هي الواقع على مسـتوى السلوك. فالأصالة أساس الفكر والمعاصرة إحساس بالواقع.

وبناء عليه لا تعني الأصالة عنده:

١. العودة إلى القديم واجترار الماضي وكأن الماضي يحتوي على قيمة في ذاته!.
٢. العودة إلى الدين، إذ الأصالة قد تكون في الطبيعة.
٣. الإبقاء على القديم البتة بأي ثمن حتى لو كان على حساب المعاصرة.
٤. لا تعنـي العودة إلى نوع خاص من القيم الدينيـة، بل قد تعني العودة إلى الطبيعي والدنيوي والعالم.
٥. الحرص على التمايز والخصوصية بأي ثمن وعلى أي نحو وبأي شكل.
٦. الوصايـة على المعـاصرة وكأن الأولوية للفكر على حسـاب الواقع؛ لأن الأصالة ليست غاية في ذاتها بل وسيلة لإدراك الواقع في كل أبعاده.
٧. لا تعني الارتباط بالماضي الذي حوى كل شيء[1].

أمـا المعاصرة فهي تعني عنده الماركسـية " إعطاء الأولويـة للواقع على الفكر حتى يصبح الفكر هو رؤية هذا الواقع نفسه، ويتم ذلك في قراءتنا للنصوص الدينية

---

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (٢/ ٢٩-٣٧).

أو التراث القديم، فإذا كانت الأصالة هي تحويل الفكر إلى واقع؛ تكون المعاصرة هي تحول الواقع إلى فكر"[1].

وقد أخذ هذا المعنى للمعاصرة من هيجل وفويرباخ، فهيجل في نظر حسن حنفي استطاع" تحويل الفكر إلى وجود، وكذلك تحويل الوجود إلى فكر، ومن ثم قضى على كل فرصة لإعادة المثاليات القديمة، والمذاهب الصورية المجردة، وأصبح الفكر لديه هو العياني، والعياني هو الفكر"[2]. وفويرباخ اكتشف أن " أن الثيولوجيا ما هي إلا إنثربولوجيا مقلوبة"[3].

وكلٌّ من الأصالة والمعاصرة له أهميته عند حسن حنفي، ولا يمكن إسقاط أحدهما لحساب الآخر، ولن يحدث التجديد بدون الطرفين، ولن تتحقق الأصالة والمعاصرة إلا بإعادة تفسير القديم حسب متطلبات العصر وحاجاته، وإعطاء الأولوية للواقع على الفكر. فالمعاصرة دون الأصالة في نظره وقوع في الجذرية المبكرة التي لا يتحملها وجدان العصر الذي ما زال محملًا بتراث الماضي وبثقل العصور[4]. وسيأتي معنا- إن شاء الله- في نظرية التفسير عنده كيف فسر الدين كله على الطريقة الماركسية، وهو ما يعني أن استخدامه للدين هنا والأصالة ما هو إلا استعمال نفعي انتقائي ليحقق به أهداف مشروعه[5].

---

(١) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٥٢).

(٢) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ١٨٩) حسن حنفي.

(٣) دراسات فلسفية (ص٤٠٧-٤١٧).

(٤) انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (٢/ ٤٩-٥٣).

(٥) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي (ص١٧٤،١٨٥) محمد أركون.

دلالة تسمية حسن حنفي لـ"الدين" بـ" التراث":

إن تسمية حسن حنفي للدين بالتراث وإصراره على ذلك يدل على أمرين، هما:

الأول: إغفاله هوية هذا التراث الموضوعية، وأنه ليس إسلاميًّا، كما يدل على أن التراث ليس موضوعًا مستقلًا عنّا، نجده ونبحث عنه في الآثار التراثية، بل هو "موروث نفسي" نراه، ولذلك فإن الوجود الحقيقي للتراث هو وجوده في شعورنا، وهذا بناءً على فينومينولوجيته التي قلبت الخارج إلى الداخل[1]، حيث يقول: " إن التراث في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير. فالتراث القديم ليس قضية دراسة للماضي العتيق فحسب، الذي ولى وطواه النسيان، ولا يُزار إلا في المتاحف، ولا يُنقب عنه إلا علماء الآثار، بل هو أيضًا جزء من الواقع ومكوناته النفسية. ما زال التراث القديم بأفكاره وتصوراته ومثله موجهًا لسلوك الجماهير... لا يوجد "دين في ذاته" بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها طبقًا للحظة تاريخية قادمة"[2].

---

(١) سيأتي الحديث عن هذا- بمشيئة الله- في مبحث: بداية وعيه الفلسفي.

(٢) التراث والتجديد (ص١٥ و ٢٤). وانظر: دراسات فلسفية (ص١٥٣).

وقضية أرنخة[1] الدين التي أشار إليها في- النص الآنف الذكر- أو تاريخية النصوص هي إحدى أهداف "مشروع التراث والتجديد"، والمقصود بها: وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة[2]، ليصل إلى أن هذه النصوص لا تلزمنا وإنما تلزم من نزلت عليهم؛ لأن الوحي عنده ليس خارج الزمان والمكان، فها هو ذا يقول: "... ويكون العيب كل العيب في جعل الوحي مطلقًا خارج الزمان والمكان أو حرفًا في نص مدون"[3]. وهذا فيه قضاء على الوحي بالكلية.

وهذا التنكر لموضوعية التراث يؤدي حتمًا إلى إقصائه كليًا بإقامته جدارًا من الوهم بين الحاضر وبينه، كما يؤدي إلى إلغاء معرفته؛ لأن" معرفة الانفعالات الشخصية للأنا وحدي ليست معرفة، حيث كل معرفة هي معرفة تقوم على معايير ذاتية؛ فلأنّ- أولًا- اعتبار التراث محايثًا[4] لشعور الأنا وحدي يلغي من الأساس هذا التراث، أي: يعدمه من حيث هو تراث إلا بالنسبة لوعي الأنا- وحدي فقط.

(١) أرنخة الدين أو التاريخية (تاريخية النص) هي: القول بأن الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي، فهي نظرية شاملة ترى أن الحقيقة تتطور بتطور التاريخ، ومن ثم لا يكون هناك مجال للحديث عن أي معرفة إلا بالنسبة إلى الإنسان من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية، فالإنسان هو الكائن الواعي التاريخي الوحيد. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٥٦١) (HISTORISME) أندريه لالاند، والمعجم الفلسفي (١/ ٢٢٩) جميل صليبا، والمعجم الفلسفي (ص١٥٥،١٥٦) مراد وهبة.

(٢) انظر: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية (ص٢٠٢) طه عبد الرحمن.

(٣) الإسلام والحداثة (ص١٣٧،١٣٨).

(٤) محايث: لفظ إفرنجي مكون من مقطعين يونانيين: in بمعنى في، manere بمعنى يقيم. يُقال علة محايثة؛ أي: علة في باطن الذات الفاعلة، وتقابلها علة مفارقة. انظر: المعجم الفلسفي (ص٥٨٠) مراد وهبة.

ولأن- ثانيًا- معرفة التراث العلمية معرفة علمية -أي: معرفة فعلية- أمرٌ غير ممكن إلا بالاعتراف بموضوعية التراث باستقلاله عنّا وعن كل وعي، والاعتراف - من ثم - بموضوعية الأدوات المعرفية المستخدمة في دراسته.

إذن فإننا لا نستطيع معرفة التراث إلا بالاعتراف بأنّ هذا التراث موضوع خارج ذواتنا، قابل للدراسة بواسطة أدوات- ذاتية. إن هذا الاعتراف بالطبع لا يعني أنّ هذا التراث لا يعنينا، بل على العكس، فإنّ هذا الاعتراف الذي بدونه لا يمكننا معرفة التراث ضروري؛ لأن هذا التراث يعنينا بالضبط، إن إلغاء إمكان معرفة التراث عن طريق القول بذاتية هذا التراث وذاتية معرفته هو الموقف غير المعني بالتراث، وغير المسؤول، "مسؤولية قومية وحضارية حياله"؛ لأنه يلغي من الأساس، ويحجب إمكانية معرفته، ومن ثم فهو- أي: هذا الموقف- لا يكرّس القطيعة بين الحاضر وتراث الماضي القومي فحسب، بل يتخذ- بعكس تبجحه- من هذا التراث موقفًا عدميًا[1].

إنَّ هذا الموقف الغيبي- العدمي من التراث الإسلامي هو أساس منطق "تجديد التراث" عند حسن حنفي، وها هو ذا يقدم الحجة على ذلك، حيث يقول: " التراث حي يفعل في الناس ويوجه سلوكهم، ومن ثم يكون تجديد التراث هو وصف لسلوك الجماهير وتغييره لصالح قضية التغير الاجتماعي. تجديد التراث هو إطلاق لطاقات مختزنة عند الجماهير بدلًا من وجود التراث كمصدر لطاقة مختزنة لا تستعمل أو تُصرف بطرق غير سوية على دفعات عشوائية في سلوك قائم على

(١) الفكر الفلسفي العربي المعاصر إشكالية التأويل (ص٢٧٢،٢٧٣) شبرّ الفقيه. وانظر: (ص٢٦٧).

التعصب أو الجهل أو الحمية الدينية والإيمان الأعمى، أو يستعملها أنصار تثبيت الأوضاع القائمة لحسابهم الخاص من أجل الدفاع عن الثبات الاجتماعي"[1]. وما دام الأمر كذلك يصبح التغيير الاجتماعي غير ممكن إلا بتجديد التراث في وعي الجماهير، بحيث يكون موجِّهًا لهذه الجماهير نحو التغيير الاجتماعي. وهذا يعني بالضرورة:

١. أن الوعي عنده هو الذي يقرر الواقع الموضوعي.

٢. أن التراث محايث لوعي الجماهير.

إن منطق تجديد التراث عنده يقود إلى موقف عدمي من التراث؛ لأنه يجرده من مادته ولغته، وهذا يعني تجريد التراث من ذاته، أي: يلغيه؛ لأن التراث ما هو إلا قضاياه ولغته، فهما يحددان طابعه، وتميزه وخصوصيته، فالفكر يتحدد بقضاياه ولا يكون بدونها، وطالما أن هذه القضايا مشروطة تاريخيًّا، كما يرى ذلك حسن حنفي ويقرره، فإنه لا مانع من طرح كل القضايا وبحثها.

إن هذا الشكل المحدّد من طرح القضايا وبحثها وشكل معالجتها ولغتها والتي لا تنفصم إحداها عن الأخرى، والذي أنتجه مجتمع محدّد في مرحلة تاريخية محدّدة؛ هو التراث- كما يرى حسن حنفي- وإلغاء هذا الشكل المحدّد هو إلغاء التراث من حيث هو الأساس.

إن الفكر الجوهري الذي لا يتحدد بقضاياه لا وجود له إلا من حيث هو غيب، وبالمقابل فإن النظر الغيبي في تصوره للفكر على أنه جوهر مفارق يعجز

(١) التراث والتجديد (ص١٩).

عن أنْ يستكشـف الفكر بما هو محدّد بقضاياه المُحدَّدة بدورها ببنية اجتماعية تاريخية معينة، ومن ثم فإنه يعجز عن استكشاف كل فكر استكشافًا عمليًّا، إن النظر الغيبي يعجـز أصلًا عن استكشـاف الصلة الفعليـة التي تربط الواقـع بالفكر من حيث إنه يُعطي الأولوية للفكر على الواقع[1].

وهكذا، فإن حسـن حنفـي عندما يقدم تنـازلًا للمادية التاريخيـة- بإقراره أن " العلوم التقليدية" نشـأت في واقع معين له ظروفه وملابسـاته وثقافته التي أدت إلى نـوع معين من المادة العلمية التي تعكس تمامًا المشـاكل التـي تعرضها هذه الظروف والملابسات[2]؛- يكشف عن أمرين:

الأول: تناقض فكري. **والثاني**: استخدام هذا التنازل لغرض يناقض فحواه؛ أي: يناقض ما يقود إليه بالضرورة هذا التنازل، كاشـفًا عن عدم استبصار منه، أي: عـدم فهـم للتنازل الذي أقدم عليه- وسـبب ذلك أنه يريد تحقيـق هدف معين بأي طريقـة كانت حتى لـو وقع في المتناقضات كـما هي الحال هنا- فـإذا كان التراث قد نشـأ، كـما يقول: " مـن واقع الحضارة القديمة، وعلى مسـتواها الثقـافي، وفي واقعها التاريخـي، وهـذا الواقـع حـدد بنـاء كل العلـم، ماهيته ومناهجـه ونتائجـه ولغته، فالعلـوم القديمـة بهذا المعنى ليسـت علومًا مطلقة تثبت مرة واحـدة وإلى الأبد، بل هـي علـوم نسـبية حاولت التعبـير عن الوحـي في إطار نوعيـة الثقافـة الموجودة في

(١) انظر: المرجع نفسه (ص١٠٤)، وماذا يعني اليسار الإسلامي؟ (ص٣٠،٣١) مقال في مجلة: اليسار الإسلامي.

(٢) انظر: التراث والتجديد (ص٢٣ و ١٣٧).

العصر القديم"[1]. فهذا يعني أن أبنية التراث ومادته عنده نسبيان تاريخيان متغيران، وقد عرّف التاريخية بقوله: "تكوين الظاهرة نشأةً وتطورًا في مجتمع بعينه، وفي ظروف محددة، وفي مرحلة زمنية خاصة. والفكر ظاهرة، والظواهر الفكرية ظواهر اجتماعية، والظواهر الاجتماعية ظواهر تاريخية، ولا شيء يحدث بها في ذلك الفكر إلا في المجتمع والتاريخ"[2].

ويقول: "وتعني تاريخية الثقافة أن مجموع التصورات والمفاهيم[3] والألفاظ التي استعملها علم الكلام القديم إنما هي نتاج الثقافة القديمة الموروثة أو الوافدة، المستمدة من علوم اللغة العربية أو علم أصول الفقه أو الوافدة من الثقافات المترجمة يونانية خاصة أو فارسية وهندية عامة"[4].

والسؤال المطروح: كيف نجمع بين ما ذكره - آنفًا- وبين قوله: "هناك إذن فرق بين العلم ومادته، فالعلم بناء عقلي قد يُعرض في مادة معينة أو غيرها في حين إن المادة تعطيها البنية الثقافية في الزمان والمكان. البناء لا يتغير ولكن المادة تتغير"[5]؟ وهذا أمر في غاية التناقض!.

فهو -كعادته- يضعنا أمام موضوعين مختلفين، **الأول**: تعين البناء النظري تاريخيًّا، أي: تقرير نسبيته، **والثاني**: أن البناء النظري لا يتعين تاريخيًّا، وأنه مطلق!،

---

(١) انظر: المرجع نفسه (ص ١٣٧).

(٢) تاريخية علم الاجتماع (ص٦٥).

(٣) لاحظ كيف جعل التصورات والمفاهيم مستمدة من الثقافات القديمة أو الوافد أو علوم اللغة وفصلها عن الوحي.

(٤) تاريخية علم الاجتماع (ص٧١).

(٥) التراث والتجديد (ص ١٣٧).

فموضوعيته الأولى؛ أي: إقراره بتاريخية التراث: تتناقض كليًّا مع:

١ - منطق التراث والتجديد، فالتراث عنده كما يقول: "كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية موروث، وفي نفس الوقت قضية مُعطى حاضر على عديد من المستويات... التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقًا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد. والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره. والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يُعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره... التراث إذن هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته... ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو مجموع تحققات هذه النظرية في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتكوّن تصوراتها للعالم... وإذا كنا نبغي تغيير واقعنا بين يوم وليلة، وطرد المحتل في التو واللحظة فقد يرجع ذلك إلى نقص في إحساسنا بالتاريخ لغياب البعد التاريخي في تراثنا القديم الذي غرق في البعد الرأسي، واضعًا الإنسان في طرف مقابل مع الله دون وضعه في التاريخ وفي طرف مقابل مع الجماهير. بل إن علم أصول الفقه الذي حوى بوادر لإمكانية قيام فلسفة في التاريخ من خلال الإجماع والاجتهاد قد انطوى على نفسه وغلّب الكتاب والسنة، ولحق بالبعد الرأسي

مع علم أصول الدين وعلوم الحكمة وعلوم التصوف"[١].

ولذا فقد عدَّ أن من أسباب تعثر نهضتنا الحالية التي بدأت منذ القرن الماضي هو أننا لم نكتشف بعد الشعور التاريخي، وأننا منذ اتصالنا بالحضارة الغربية ونحن نؤرخ لأنفسنا بتاريخها، وفي أي مرحلة من مراحل التاريخ نعيش، ومن ثم فهو يدعو إلى الانتقال من الدين إلى العلم[٢]. ومن هنا نشأ السؤال عنده: لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟[٣]

فأجاب بقوله: "التاريخ لا ينشأ في حضارة تقوم على شد الوثاق[٤]، بل على فك الوثاق، ولا ينشأ في حضارة إلهية بل في حضارة إنسانية، لذلك لم يظهر لدينا مبحث التاريخ ولم ينشأ لدينا الوعي بالتاريخ"[٥].

ومبحث التاريخ عنده يعني: أن تُدير الأمة الإسلامية ظهرها لله وتتمركز حول الإنسان، حيث يقول: "إن التاريخ لا يظهر إلا بالدخول في العالم والعمل فيه، والإبقاء عليه، واعتباره قيمة، ورد الاعتبار إليه، وإثباته بعد نفيه، واعتبار العالم هو الله... وأن الأرض هي السماء"[٦].

واقترح تصوُّرًا مرحليًّا سباعيًّا للتاريخ العربي الإسلامي وتجربة أمتنا الفكرية،

---

(١) المرجع نفسه (ص ١٣-١٧).

(٢) انظر: لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟ في "دراسات إسلامية" (ص٤١٦، ٤١٧).

(٣) هذا السؤال عنوان بحث له. انظر: دراسات إسلامية (ص٤١٦).

(٤) هذا نوع من أنواع استهزائه وما أكثرها في كتبه، فهو يشير إلى قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۚ ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ ۗ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴿٤﴾﴾ [محمد: ٤].

(٥) دراسات إسلامية (ص٤١٦، ٤١٧).

(٦) المرجع نفسه (ص٤٢٤). انظر: (٤٢١). وانظر: من العقيدة إلى الثورة (١/ ٦٢).

ويرى أننا في بداية المرحلة الثالثة، حيث يقول: " والحقيقة أن الحركة الإسلامية المعاصرة إنما تعبر عن بداية مرحلة تاريخية ثالثة من تاريخ الحضارة الإسلامية. فقد انقضت المرحلة الأولى من القرن الأول حتى القرن السابع، وهي الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي... ثم بدأت المرحلة الثانية من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر، عاشت فيه الحضارة الإسلامية عصر الشروح والملخصات... واستمر الأمر كذلك إبان العصر التركي... حتى بداية الحركات الإصلاحية[1]... ونحن الآن في بداية المرحلة الثالثة من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد وعشرين، إذا استمر الإيقاع باستمرار على هذا النحو السبعمائي[2]، نستأنف حركة الإصلاح التي ظهرت في آخر المرحلة الثانية..."[3]. ولكنه سرعان ما بدأ رؤيته برفضٍ مطلق لحديث" الفرقة الناجية[4]" وقد عدَّه من أشد الأمور التي أضرت

---

(١) تسميته للحركات الحديثة كحركة جمال الدين الأفغاني بالحركة الإصلاحية فيه نظر؛ لأن الحركة لا تكون حركة إصلاحية إلا إذا وافقت منهج أهل السنة والجماعة، ومن نظر في تلك الحركات وسيرة أصحابها عرف أنها ليست كذلك.

(٢) يقول حسن حنفي: " وإذا كانت "الأصولية الإسلامية" تُعبر عن بداية السبعمائة سنة الثالثة، من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد وعشرين الهجري...". حوار المشرق والمغرب (ص٧٩).

(٣) حوار المشرق والمغرب (ص٧٣،٧٤).

(٤) يشير إلى الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: " افترقت اليهود والنصارى على إحدى وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة. قيل: من هم يا رسول الله ؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي". رواه أبو داود في سننه، رقم الحديث (٤٥٩٦)، وابن ماجه في سننه، رقم الحديث (٣٩٩٢)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود برقم (٣٨٤٢)، وفي صحيح سنن ابن ماجه برقم (٣٢٢٦)، وفي السلسلة الصحيحة برقم (١٤٩٢)، وفي صحيح الجامع برقم (١٠٨٣)، وفي ظلال الجنة في تخريج أحاديث السنة لابن أبي عاصم، برقم (٦٤). وانظر: الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف (١٠٨) للعسقلاني، والأجوبة المرضية فيما سُئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية (٢/ ٥٧١)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام (٣/ ٣٤٥)، والفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني (١/ ٢٠٦).

بنا، وهو في حد ذاته منطق خلاصي كانت له شروطه التاريخية والفكرية، وقد انتهى بانقضاء تلك الشروط في القرن الخامس الهجري، كما يرى أن عقلية الفرقة الناجية هي العقلية الأشعرية التي كانت وراء الانحطاط الذي نزل بالأمة في القرون السبعة الخالية[1].

ومن أسباب معاناتنا الفكرية في نظره غياب الرؤية العربية المعاصرة، وهي كما يقول: " أزمة الإنسان المعاصرة التي نتلمسها في غياب الإنسان في وجداننا المعاصر لغيابه في تراثنا القديم"[2]. وسبب هذا الغياب في نظره ما حصل من ابتلاع العالم كله داخل الإلهيات، ولم نستطع تفسير هذه الإلهيات على أنها اجتماعيات، ونحول الدين من علم للعقائد إلى علم إنساني[3].

ومن هنا نشأ السؤال عنده: لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم[4]؟

إنّ مهمة "التراث والتجديد" البحث عن الإنسان الذي فقده في التراث القديم بسبب تغلفه بمئات الأغلفة العقائدية والإلهية، ولذلك كانت مهمته هي: " كشف الأستار، وإزاحة هذه الأغلفة، ونزع هذه القشور من أجل رؤية الإنسان حتى ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد، فبدل أن تكون حضارتنا متمركزة على الله، والإنسان داخل ضمن الأغلاف، تكون متمركزة

---

(١) انظر: حوار المشرق والمغرب (ص٤٨)، والتراث والتجديد (ص٢١).

(٢) دراسات إسلامية (ص٣٩٤).

(٣) انظر: التراث والتجديد (ص٣٧،٣٨).

(٤) عنوان بحث له. انظر: دراسات إسلامية (ص٣٩٣).

حول الإنسان، والإنسان خارج الأغلاف"[١].

٢- تتناقض كليًّا مع أطروحته القائلة بأن الوحي صادر عن التراث، وهذا التناقض يقود إلى القول بأن الوحي ذاته ليس مطلقًا وإنما هو نسبي، إذ إن القول بأن التراث صادر عن الوحي في شروط معينة يعني أنّ صدور الوحي في هذا الشكل أو ذاك مشروط بما هو خارج الوحي، ومن ثم فإن الوحي نفسه مشروط بما هو خارجه، وهكذا لا يعود الوحي ذاته مطلقًا، إذ كيف يكون المطلق مشروطًا بغيره؟!

٣- تتناقض كليًّا مع أطروحته عن التراث بأنه محايث للوعي الإسلامي، وإنما يكون محايثًا للوعي حسب منطق المحايثة؛ وهي المعاني الجوهرية لا الفكر المعين بشروط اجتماعية تاريخية.

٤- تتناقض كليًّا مع القول بأن دراسة التراث هي تحليل للشعور، ولذا فإن الإقرار بتاريخية التراث وتعينه الموضوعي يُفضي إلى القول باستقلال التراث عنا، وإلى أن دراسته غير ممكنة إلا بالمناهج العلمية تحديدًا.

٥- تتناقض كليًّا مع القول بأن الفكر السائد في الماضي هو الفكر السائد في الحاضر، ولذا فإنّ الإقرار بأن فكر الماضي هو نتاج واقع تاريخي هو غير الواقع التاريخي الحاضر، بما يعني أن الفكر السائد في الماضي هو غير الفكر السائد في الحاضر[٢].

والحقيقة أنه عندما يستخدم تاريخية التراث بوصفه حجة من أجل تجديده يقع في عكس ما يريد، إذ إن التراث عنده نتاج واقع تاريخي معين، وهو قطعًا غير

---

(١) دراسات إسلامية (ص٣٩٤).

(٢) انظر: الفكر الفلسفي العربي المعاصر (ص٢٧٤).

الواقع التاريخي الراهن، لذلك ينادي بتجديده ليكون ملائمًا للواقع الحاضر، ولكن هـذه الحجة تمنع ذلك، وقـد رد عليه في ذلك أحد ممثلي تلك الحجـة[1]، بقوله: "أما صورة التراث في منظور المنهج المادي التاريخي فيرى هذا المنهج خطوطها الأساسية في ضـوء نظرته الجدلية إلى علاقة الحاضر بالماضي، وإلى العلاقة بين المعرفة المعاصرة بالتراث والمضمون الفكري والاجتماعي الذي يحتويه التراث. هذه النظرة الجدلية في مسألتنا تعتمد على موضوعتين: **الأولى**: كون معرفتنا بالتراث نتاج علم وأيديولوجية معاصريـن. **والثانيـة**: كـون هذه المعرفـة رغم انطلاقهـا من منظور الحـاضر، علميًّا وأيديولوجيًّا لا تستوعب التراث إلا في ضوء "تاريخيته"، أي: في حركته ضمن الزمن التاريخي الذي ينتمي إليه، أو- بعبارة أكثر تدقيقًا- لا تستوعبه إلا من وجهة علاقته بالبنيـة الاجتماعية السـابقة التـي أنتجته، وبالظـروف التاريخية نفسـها التي أنتجت - بدورهـا- تلك البنيـة الاجتماعية مع ما لها من خصائـص العصر المعين والمجتمع المعـين... إن موضوعـة "عصرنـة" الـتراث تختلـف جذريًا عـن موضوعتنـا القائلة باسـتخدام المنهجية العلمية المعاصرة في إنتاج معرفـة جديدة عن التراث. إن الفرق الحاسم بين الموضوعتين يقوم -**أولاً**- على إسقاط الماضي على الحاضر في الموضوعة البرجوازيـة[2]، أي: حصر مفهوم الحاضر في كونه امتدادًا صرفًا للماضي... يعني في نهايـة الأمر تماثـل الحاضر والماضي تماثـلًا كاملًا. ذلك على العكـس من موضوعتنا

---

(١) وهو حسين مروة.

(٢) طبقة نشأت في عصر النهضة الأوربية بين الأشراف والزراع، وأصبحت دعامة النظام النيابي، ثم صارت في القرن التاسع عشر الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج في النظام الرأسمالي، وقابلت بهذا طبقة العمال. انظر: المعجم الفلسفي (ص١٣٨) مراد وهبة.

القائمة على كون العلاقة بينهما هي علاقة تطور تاريخي يتشكل محتواه من وحدة التقاطع بين التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية في مجرى الحركة الدائمة للتاريخ. ويقوم- ثانيًا- على الفرق بين أن تنتهي موضوعة "عصرنة" التراث إلى القول بأن "نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضع البحث..."، و"أن ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا، أو قل بعبارة أخرى: أن نحتكم في حلولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا إليها"[١]، وبين أن تهدف موضوعتنا وفقًا للمنهج المادي التاريخي إلى فهم "مشكلة الموقف من التراث" بأنها "مشكلة العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة"[٢]. أي: أن موضوعتنا لا تهدف إلى "أن نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة"؛ لأن المسألة هنا ليست مسألة "الأخذ" أو عدم "الأخذ" عن الأقدمين، بل هي مسألة الوصول إلى تحديد "الشكل الذي ينظر فيه الفكر الحاضر إلى علاقته بالماضي" أي".. الشكل الذي يتكشف فيه الفكر هذا للفكر ذاك"[٣]، دون تجريد الفكر الماضي من مشكلات الأقدمين الخاصة "التي جعلوها موضع البحث" بل العكس هو المطلوب. نقصد أن المطلوب هو النظر إلى فكر الأقدمين حيًا بلحمه ودمه. فإذا تجرد من "مشكلاتهم الخاصة" تجرد من حياته ولحمه ودمه. تجرد من أبعاده الإنسانية أي: من حيوية حركته كنتاج فكري يرتبط بحركة نشاط اجتماعي له تاريخيته المعينة،

---

(١) انظر: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري (ص٧) زكي نجيب محمود.

(٢) انظر: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية (ص١٨٨) مهدي عامل.

(٣) انظر: المرجع نفسه.

أي: أنـه -بالنهايـة- تجرد من قيمـه التراثية... إن توظيف معرفتنـا المنهجية للتراث بهـذه الطريقـة، وعلى هذه الأسـس، ينتهي بنا إلى نتيجة بالغـة الأهمية في موضوعنا، هـي الخروج بقضية التراث من كونها قضية الماضي لذاته، أو كونها إسـقاطًا للماضي عـلى الحـاضر، إلى كونها قضية الحاضر نفسـه... إن وضع قضية الـتراث، من حيث معرفتـه ومن حيـث توظيف هذه المعرفة، على نحو ما أوضحنا حتى الآن، يكشـف أن المسـألة هي" أن نحتكم في حلولنا لمشـكلاتنا إلى المعايير نفسـها التي كانوا أي: الأقدمـون قد احتكموا إليهـا"، كما يفكر الآخرون[1] في موضـوع علاقتنا بالتراث. فـإن مثـل هذا التفكير[2] يضع المسـألة بصيغتهـا اللاتاريخية والعقلانيـة معًا. وذلك لسـببين متداخلين، أولهما: أن مشـكلات الأقدمين تختلف عن مشكلاتنا في الحاضر بقـدر اختلاف ظروفهم التاريخية عن ظروفنا المعـاصرة. وثانيهما: أن "المعايير" التي كانـوا قد احتكموا إليها نابعة من مشـكلاتهم وظروفهم تلك، وهي- كما قلنا- غير متماثلة ولا متشـابهة مع مشكلاتنا وظروفنا، ونابعة أيضًا من المستوى المحدود نسبيًا لتطـور أدوات المعرفة ومادتها وأشـكالها في عصرهم، فهي إذن معايير تتناسـب مع ذلك المسـتوى غير المتطور نسـبيًا، ولا تتناسب مع مسـتوى تطور المعرفة في عصرنا الحاضر. فلا بد أن تختلف المعايير كذلك بيننا وبينهم. فكيف يصح إذن أن نرجع "في حلولنا لمشكلاتنا" إلى معايير الأقدمين ذاتها، وقد تجاوزها حاضرنا مسافات هائلة لا تُقاس بمسافات الزمن وحدها، بل تقاس- بدرجة أولى- بالتباعد الهائل بين طبيعة المشكلات وطبيعة الظروف الحضارية كلها، اقتصادية واجتماعية وسياسية، وطبيعة

---

(١) يشير إلى زكي نجيب محمود.

(٢) يقصد به تجديد التراث.

مستوى تطور الوعي وتطور أشكاله الفكرية في عصر المجتمع العربي- الإسلامي الوسيط، وبين طبائعها جميعًا في عصرنا ومجتمعنا العربي المعاصر. وبناء على الفارق الذي ظهر بين منهجيتنا في النظر إلى التراث والمنهجيات السلفية، قديمها وحديثها، يظهر الفارق أيضًا بين صورة التراث كما تكشفها منهجيتنا وصورته كما تتكشف عنها المنهجيات السلفية، على اختلاف التيارات النظرية التي تعتمدها. إن السمات العامة للصورة في هذه المنهجيات، هي سمات الفكر الغيبي والفكر المثالي وسمات الطابع القدري. ولذا يبدو المجتمع العربي- الإسلامي في هذه الصورة مجتمعًا قدريًّا صرفًا، تغيب عنه فاعلية الإرادة البشرية، كما تغيب عن الصورة فاعلية القوى الاجتماعية الخلاقة في هذا المجتمع، أي: القوى المنتجة له حاجاته المادية"[1].

ومما يقضي على الموضوعية المادية التاريخية التي طرحها حسن حنفي والتي قصد بها خداع القارئ والتلبيس عليه، قوله: "... في حين أننا في العصر الحاضر في حاجة إلى تغيير المادة الفقهية القديمة!... وكثرت الأمثلة الفقهية المفترضة ابتداءً من النص أو من الرأي دون أن يكون لها أدنى وجود في الواقع، مثل: ... ما حكم وصية كتبها رجل وهو بين أنياب الأسد؟ هذه الأمثلة الفقهية الافتراضية حدثت من ارتياح الناس لمعاشهم وشغل أوقاتهم بالواقع الافتراضي الخالص حتى يظهروا عبقرياتهم في صياغة الحلول. أمّا الآن فواقعنا متأزم إلى درجة الاختناق، وحياتنا ذل وعار من الاحتلال، ووجودنا كله مهدد بالفناء، والأرض ضائعة، والناس سكرى باللهو، ومنتشية بالغناء والرقص، والروح تضمر، والنهاية تقترب. فمادة

---

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (١/ ٢٦-٣٠) حسين مروة.

التشريـع المعاصرة مادة موجودة بالفعل، ومادة ملحة لأنهـا تنبع من واقعنا وحياتنا ووجودنـا"[1]. فزعمـه أن الفقـه في المـاضي كان سـبب نشـأته هو ارتيـاح الناس في معاشـهم، يقضي عـلى تاريخية الواقع كليًّا، ويجعل الكلام عـن الواقع التاريخي ليس ذا معنى، بالإضافة إلى أن طرح المسـألة على هـذا النحو وربطها بـ" ارتياح الناس في معاشهم" تزوير للتاريخ.

إن الفكـر الغيبي لا يسـتطيع – حتى لـو أقر بتاريخية الواقـع الموضوعي- أنْ يفهـم هذه التاريخيـة على ما هي عليه فعلًا؛ لأنّ هذا الفهم يسـتوجب أنْ يتخلى هذا الفكر عن غيبيته، أي: عن الإيمان بما لا يتعين بالواقع الموضوعي المعين. ومن ثم فإنّ الفكـر الغيبي، طالما هـو غيبي فإنه يعجز عن رؤية التراث في واقعه التاريخي، كما أنه يعجـز عـن معرفته وعن ردم القطيعة معه، بل إنه هو المسـؤول في نظره عن تكريس هذه القطيعة بتزويره كلًا من الماضي والحاضر على السواء[2].

والحل في نظره هو تجديد التراث، عن طريق أمور عدة هي:

١. التجديد اللغوي.

٢. اكتشاف مستويات حديثة للتحليل، الشعور[3].

٣. تغيير البيئة الثقافية[4].

---

(١) التراث والتجديد (ص١٣٨، ١٣٩).

(٢) انظر: الفكر الفلسفي العربي المعاصر (ص٢٧٧).

(٣) يعني بالشعور المنهج الظاهراتي (الفينومينولوجيا).

(٤) انظر: التراث والتجديد (ص١٠٧).

والدلالة الثانية: إن تحليله للتراث وقانونه للاشتراط بين الوحي الإسلامي والواقع المعاش[1]؛ ليسا خاصين بالشعوب العربية الإسلامية، بل هما تحليل عام، وقانون عام، وليست القضية عنده" قضية البلاد النامية"[2]، بل هي قضية الإنسانية جمعاء. فما دام الوحي عنده هو الفكر المطلق اليقيني، وكل فكر آخر هو فكر نسبي، وما دام أن العالم هو الفكر، فإن تحويل الوحي إلى"علم إنساني شامل"[3]، وإلى "أيديولوجية ثورية شاملة"[4]، وهذه هي المهمة القصوى في مشروع "التراث والتجديد"، يقول صاحبه: " وتلك هي الغاية القصوى من"التراث والتجديد". فإذا قال القدماء: الإنسان حيوان ناطق، فإننا نقول: الإنسان حيوان أيديولوجي. فالعلوم العقلية القديمة بتحويلها إلى علوم إنسانية معاصرة يمكن بعد ذلك تحويلها إلى أيديولوجية تجيب مطالب العصر... والأيديولوجية علم، وعلم نظري وعملي على السواء. الأيديولوجية علم نظري لأنها تعبير نظري عن مطالب الواقع، وعلم عملي لأنها تعطي وسائل تحقيقها بفعل سلوك الجماهير"[5].

ومعنى تحويل الوحي إلى أيديولوجية هو إلغاء الجانب الغيبي فيه، وتفريغه من مضمونه الديني ودراسته بالمعنى الاجتماعي، وهذا يعني أن الوحي قد تشكل من أهواء ومصالح ورغبات محكومة بقوانين الوجود الاجتماعي، وهي قوانين

(١) انظر: الإسلام والحداثة (ص١٣٧)، والتراث والتجديد (ص١٦٦).

(٢) التراث والتجديد (ص٤٩).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ص ١٧٤ و ١٧٧).

(٤) انظر: المرجع نفسه (ص٤٩).

(٥) المرجع نفسه (ص١٧٥).

ليست حتمية ولا ضرورية، والفكر الأيديولوجي لا يتطابق بالضرورة مع الحقيقة الخارجية؛ بمعنى أن الوحي لا يوجد فيه ثابت ومطلق خارج الزمان والمكان، أو حقيقة متفقة مع الحقيقة الخارجية[1]، ومن هذا المنطلق فقد دعا إلى إعادة بناء علم أصول الدين، وإرجاعه إلى أصله- عنده- وهو علم الإنسان، ليصبح علمًا إنسانيًا بدلًا من أن يكون علمًا إلهيًا، يقول: " وعصرنا الحالي هو عصر الإنسان، ومن ثم تكون مهمة عصرنا إبراز المستور، والكشف عن الإنسان، وتلك هي مهمة "التراث والتجديد" في أول محاولاته من أجل إعادة بناء علم أصول الدين على أنه "علم الإنسان""[2].

وما دام الأمر- في نظره- كذلك فلا يمكن أن يكون خاصًا بالشعوب العربية الإسلامية فقط، بل هو مسؤولية هذه الشعوب إزاء العالم. ولا يستطيع أن يدرك معنى أن الدين كله أيديولوجية إلا من تحرر من تصور الدين القديم بوصفه مجموعة من العقائد المغلقة أو العواطف التي تشوبها الأساطير والمعتقدات الشعبية وأن يكون ماركسيًا[3].

وبناء عليه فليس التراث العربي الإسلامي إذن تراثًا عربيًّا إسلاميًّا خاصًّا بالشعوب الإسلامية في نظره، بل هو التراث الوحيد الذي يمكن أن يكون نموذجًا للحاضر، للبشرية كلها؛ لأنه تعبير عن الوحي، من حيث مضمونه، وجهته، ومن

(١) انظر: التأويل في مصر في الفكر المعاصر (ص٣٢٩) السيد علي أبو طالب حسنين، رسالة دكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر- كلية أصول الدين بالقاهرة- قسم العقيدة والفلسفة.

(٢) التراث والتجديد (ص١٢٢).

(٣) انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١٥١).

حيث إنه نتاج القانون المطلق للأصالة والمعاصرة، ولأن الفكر الإسلامي كما يقول: " أوسع وأرحب خارج الحدود"، وهذا ما جعله يَعُدّ سبينوزا مفكرًا إسلاميًّا، حيث قال: " وكنت أراه من كبار المفكرين الإسلاميين[1]"[2].

(١) المنهج التاريخي لا يفرق بين الفلاسفة سواء كانوا مسلمين أو يهودًا أو نصارى. انظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (١/ ٨٢) حسين مروة.

(٢) هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٣٠). وانظر: الفكر الفلسفي العربي المعاصر (ص٢٦٧،٢٦٨).

النقطة الثالثة: التجديد: مفهومه، وضوابطه

إن معنى مدلول كلمة "تجديد" أو "التجديد" بالرجوع إلى قواميس اللغة العربية يعني تجديد الشيء بإحياء معناه وتكريره وتوكيده، لا إزاحته والإتيان بشيء جديد بديل عنه، كما يفعل المخربون الذين يسمون أنفسهم زورًا وبهتانًا مجددين.

فالتجديد لغة: من "جدَّ الشيءُ يَجِدُّ بالكسر جِدَّةً: صار جديدًا، وهو نقيض الخَلِقِ... وثياب جُدُدٌ: مثل سريرٍ وسُررٍ. وتجدد الشيءُ: صار جديدًا. وأجده وجدَّده واستجدَّه أي: صيَّره جديدًا"[1]. وجدد الشيء صيره جديدًا، ومنه تجديد الوضوء، وتجديد العهد[2].

أما معنى التجديد اصطلاحًا فهو: "إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما"[3].

يقول شيخ الإسلام: " والتجديد إنما يكون بعد الدروس، وذاك هو غربة الإسلام"[4].

---

(١) معجم الصحاح قاموس عربي- عربي (جدد) (ص١٥٨) للجوهري. وانظر: لسان العرب (جدد) (٣/ ٩٢).

(٢) انظر: المعجم الوسيط (١/ ١١٠)، وقاموس اللغة "كتاب المصباح المنير" (ص١٢٦) للفيومي.

(٣) عون المعبود شرح سنن أبي داود مع شرح الحافظ شمس الدين ابن قيم الجوزية (١١/ ٢٦٠).

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٨/ ٢٩٧).

ولا يعرف أهل السنة والجماعة معنى للتجديد سوى هذا المعنى، وقد استمدوا هذا المعنى من قول النبي ﷺ: " إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدِّد لها دينها"[1].

فالمقصود بالتجديد هو بالنظر إلى الأمة لا بالنسبة للدين الذي شرعه الله وأكمله؛ فإن التغيير والضعف والانحراف إنما يطرأ مرة بعد مرة على الأمة[2]، أما الإسلام نفسه فمحفوظ بحفظ كتاب الله- تعالى- وسنة رسوله ﷺ المُبيِّنة له، قال الله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩].

وعليه فغاية عمل المجدد هو بيان السنة من البدعة، ونصر أهل السنة وكسر أهل البدعة [3].

أما إذا أُخذ التجديد وحُمل على معنى التغيير والتبديل بحجة التطوير فهذا معنى مغلوط للتجديد، ومصطلح بدعي حادث، وللأسف الشديد فقد أصبحت موضوعات "التأويل" وما يلحقه من "الاجتهاد" و" التجديد" و"فهم النصوص" و"القراءات المعاصرة للنصوص الدينية" بالمعنى المغلوط والفهم المنكوس؛ حديث الساعة بين المثقفين المعاصرين، وأصبحت تشكل منتهى الطريق الذي وصل إليه العقل المعاصر في جدله، حول "العلاقة بين العقل والنقل" أو بين "العقل والنص"

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، برقم (٣٧٤٠)، والحاكم في المستدرك على الصحيحين برقم (٨٥٩٢) (٤/ ٥٦٧،٥٦٨)، والطبراني في الأوسط (٦٥٢٧)، وقد صححه الحافظ زين الدين العراقي كما في أسنى المطالب (١/ ٨١)، وصححه الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة برقم (٥٩٩).

(٢) انظر: كيف نفهم الإسلام؟ (ص١٣٥،١٣٦) محمد الغزالي.

(٣) انظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير (٢/ ٢٨١،٢٨٢) للمناوي. وانظر: عون المعبود (١١/ ٣٨٦).

كما هي عبارتهم[1].

فالتجديد لا يعني بحال من الأحوال التخلص من القديم، ومحاولة هدمه- كما يفعل حسن حنفي- والاستعاضة عنه بتراث فلاسفة التنوير، أو تراث الماركسيين، أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر، وإنما يعني الاحتفاظ بالقديم، وتجديد ما بلي منه، ولولا هذا ما سُمي تجديدًا؛ لأن التجديد إنما يكون لشيء قديم، فالتجديد يقتضي جملة أمور:

١- الاحتفاظ بجوهر القديم وإبراز طابعه وخصائصه.

٢- ترميم ما بلي منه، وتقوية ما ضعُف من أركانه- في نفوس الأتباع-.

٣- إدخال تحسينات[2] عليه لا تُغير من صفاته، ولا تُبدل من طبيعته"[3].

وبناء على ما سبق فإن التجديد لا ينبغي أن يمس الأصول المعصومة عن التحريف، وهي: الكتاب والسنة والإجماع، فهذه الأصول معصومة لا تجديد فيها البتة، إلا إذا كان المقصود من التجديد فيها العودة بها إلى سابق عهدها وإحياء ما اندرس من العمل بها والأمر بمقتضاها.

والمتأمل لكلام العلماء في التجديد يرى أنه يدور على ثلاثة محاور[4]:

الأول: إحياء ما انطمس واندرس من معالم السنن ونشرها بين الناس، وحمل

---

(١) انظر: التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين دراسة أصولية فكرية معاصرة (ص٨).

(٢) المقصود بإدخال التحسينات ما كان متعلقًا في طريقة العرض وأساليب الدعوة.

(٣) الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد (ص٢٩،٣٠) يوسف القرضاوي. وانظر: من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا (ص٢٨) يوسف القرضاوي.

(٤) انظر: التجديد في الفكر الإسلامي (ص١٦-١٨) عدنان محمد أمامه.

الناس على العمل بها.

والثاني: قمع البدع والمحدثات، وتعرية أهلها وإعلان الحرب عليهم، وتنقية الإسلام مما علق به من أوضار الجاهلية، والعودة به إلى ما كان عليه زمن الرسول ﷺ وصحابته الكرام رضي الله عنهم.

والثالث: تنزيل الأحكام الشرعية على ما يجدّ من وقائع وأحداث، ومعالجتها معالجةً نابعةً من هدي الوحي، وليس المراد بالاجتهاد والتجديد الإلغاء والتبديل وتجاوز النص، وإنما المراد به الفهم القويم للنص، فهمًا يهدي المسلم لمعالجة مشكلاته وقضايا واقعه في كل عصر يعيشه، معالجة نابعة من هدي الوحي[1].

فهناك قضايا ثابتة فيما يتعلق بالتصورات الأساسية والقيم الذاتية، والمحكمات الشرعية، لا تقبل التغيير والتبديل ولا التطوير، ولا التجديد اللهم إلا بردِّ الناس إليها بعد انحرافهم وابتعادهم عنها، ومن هذه الثوابت". كل ما يتعلق بالحقيقة الإلهية- وهي قاعدة التصور الإسلامي- ثابت الحقيقة، وثابت المفهوم أيضًا. وغير قابل للتغيير ولا للتطوير:

حقيقة وجود الله، وسر مديته، ووحدانيته... وقدرته، وهيمنته، وتدبيره لأمر الخلق، وطلاقة مشيئته... إلى غير ذلك من صفات الله...

وحقيقة أن الكون كله- أشياءه وأحياءه- من خلق الله وإبداعه. أراده الله سبحانه فكان. وليس لشيء في هذا الكون أثارة من أمر الخلق في هذا الكون، ولا التدبير ولا الهيمنة. ولا المشاركة في شيء من خصائص الألوهية بحال...

---

(١) انظر: الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية (ص٢٠) عمر عبيد حسنة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط أولى ١٩٩٢م.

وحقيقة العبودية لله.. عبودية الأشياء والأحياء.. وعموم هذه العبودية للناس جميعًا. بما فيهم الرسل عليهم الصلاة والسلام عبودية مطلقة، لا تلتبس بها أثارة من خصائص الألوهية. مع تساويهم في هذه العبودية..

وحقيقة أن الإيمان بالله- بصفته التي وصف بها نفسه- وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره.. شرط لصحة الأعمال وقبولها. وإلا فهي باطلة من الأساس، غير قابلة للتصحيح، مردودة غير محتسبة وغير مقبولة..

وحقيقة أن الدين عند الله الإسلام. وأن الله لا يقبل من الناس دينًا سواه. وأن الإسلام معناه إفراد الله- سبحانه- بالألوهية وكل خصائصها. والاستسلام لمشيئته، والرضا بالتحاكم إلى أمره ومنهجه وشريعته. وأن هذا هو دينه الذي ارتضاه. لا أي دين سواه.

وحقيقة أن "الإنسان"- بجنسه- مخلوق مكرم على سائر الخلائق في الأرض. مستخلف من الله فيها. مسخر له كل ما فيها. ومن ثم فليست هناك قيمة مادية في هذه الأرض تعلو قيمة هذا الإنسان، أو تهدر من أجلها قيمته...

وحقيقة أن غاية الوجود الإنساني هي العبادة لله.. بمعنى العبودية المطلقة لله وحده. بكل مقتضيات العبودية، وأولها الائتمار بأمره- وحده- في كل أمور الحياة صغيرها وكبيرها والتوجه إليه- وحده- بكل نية وكل حركة، وكل خالجة وكل عمل. والخلافة في الأرض وفق منهجه- أو بتعبير القرآن وفق دينه- إذ هما تعبيران مترادفان عن حقيقة واحدة..

وحقيقة أن رابطة التجمع الإنساني هي العقيدة، وهي هذا المنهج الإلهي.. لا

الجنس، ولا القوم، ولا الأرض، ولا اللون، ولا الطبقة، ولا المصالح الاقتصادية أو السياسية، ولا أي اعتبار آخر من الاعتبارات الأرضية..

وحقيقة أن الدنيا دار ابتلاء وعمل. وأن الآخرة دار حساب وجزاء. وأن الإنسان مبتلى وممتحن في كل حركة، وفي كل عمل، وفي كل خير يناله أو شر، وفي كل نعمة وفي كل ضر.. وأن مرد الأمور كلها إلى الله..

... هذه وأمثالها من المقومات والقيم... كلها ثابتة، غير قابلة للتغير ولا للتطور.. ثابتة لتتحرك ظواهر الحياة وأشكال الأوضاع في إطارها، وتظل مشدودة إليها. ولتراعى مقتضياتها في كل تطور لأوضاع الحياة، وفي كل ارتباط يقوم في المجتمع، وفي كل تنظيم لأحوال الناس أفرادًا وجماعات، في جميع الأحوال والأطوار..."[1].

فلا بد من وجود قضايا ثابتة ومعايير ومفاهيم وقيم وتصورات ثابتة يرجع إليها الإنسان بكل ما يعرض له من تصورات وأفكار كي لا تمضي تلك التصورات والأفكار شاردة ومنحرفة عن الطريق المستقيم، كما وقع في الحياة الأوربية عندما تفلتت وانفلتت من دين الله تعالى، فكانت نهايتها تلك النهاية البائسة. إنّ "وجود "مقوّم" للفكر الإنساني مقوّم منضبط بذاته يمكن أن ينضبط به الفكر الإنساني، فلا يتأرجح مع الشهوات والمؤثرات. وإذا لم يكن هذا المقوم الضابط ثابتًا، فكيف ينضبط به شيء إطلاقًا! إذا دار مع الفكر البشري – كيفما دار – ودار مع الواقع البشري – كيفما دار – فكيف تصبح عملية الضبط ممكنة، وهي لا ترجع إلى ضابط

---

(١) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته (ص٧٤،٧٥) سيد قطب.

ثابت، يمسك بهذا الفكر الدّوار أو بهذا الواقع الدّوار؟!

إنها ضرورة من ضرورات صيانة النفس البشرية، والحياة البشرية، أن تتحرك داخل إطار ثابت، وأن تدور على محور لا يدور! إنها على هذا النحو تمضي على السنة الكونية الظاهرة في الكون كله، والتي لا تختلف في جرم من الأجرام!

إنها ضرورة لا تظهر كما تظهر اليوم، وقد تركت البشرية هذا الأصل الثابت، وأفلت زمامها من كل ما يشدها إلى محور، وأصبحت أشبه بجرم فلكي خرج من مداره، وفارق محوره الذي يدور عليه في هذا المدار، ويوشك أن يصطدم فيدمر نفسه ويصيب الكون كله بالدمار.

﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: من الآية ٧١][1].

وقد شن محمد الغزالي هجومًا على أصحاب الاتجاه التجديدي التطويري في الإسلام، حيث قال: " والقارئ لأصول الإسلام يعلم بسهولة أن الإسلام كُتبت لأحكامه الخلود، وأن الله- تعالى- تأذن أن يكون قرآنه هذا آخر وحي ينزل من السماء، وأن يكون محمد ﷺ هذا مسك الختام في سلسلة الأنبياء.

بذلك لن تتغير آية، ولن يُنسخ نص، ولن يُبدل حكم، ولا يُؤذن لبشر فرد، ولا لجمع من الناس أن يتدخل في وحي الله بزيادة أو نقص. لقد انتهى كل شيء: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام: ١١٥]، العقائد والعبادات، والأخلاق والأحكام، والحدود التي استبانت معالمها في

(١) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته (ص٧٦،٧٧).

الكتاب والسنة هي هداية الله لخلقه، وكل محاولة للبتر أو الإضافة أو التحوير فهي خروج عن الإسلام، وافتراء على الله، وافتيات على الناس، وتهجّم على الحق بغير علم.

وليس يُقبل من أحد البتة أن يقول: هذا نص فات أوانه، أو هذا حكم انقضت أيامه، أو أن الحياة بلغت طورًا يقتضي ترك كذا من الأحكام، أو التجاوز عن كذا من الشرائع. فهذه كلها محاولات لهدم الإسلام وإعادة الجاهلية...!... فلنعلم أن تجديد الدين لا يعني ارتكاب شيء من هذه المحاولات المتكررة... ولم يفهم أحد من العلماء الأولين أو الآخرين أن تجديد الدين يعني تسويغ البدع، ومطاوعة الرغبات، وإتاحة العبث بالنصوص والأصول لكل متجهم. غير أنّ عصابة من الناس درجت في هذه الأيام على إثارة لفظ غريب حول إمكان ما يسمونه "تطوير الدين" وجعل أحكامه ملائمة للعصر الحديث"[1].

وبناء على ما سبق من بيان معنى التجديد- عند أهل الإسلام- فإن التجديد الذي يدعو إليه حسن حنفي ويقصده هو التجديد بمعناه في الفلسفة الغربية ومفهومه الغربي، الذي كان ثمرة الصراع الدائر بين الكنيسة والعلم والعقل والمعرفة، ونتيجة لهذا الصراع تجاوز الفلاسفة الدين بكل ما فيه تحت مسمى التجديد، فأصبح معنى التجديد عندهم هو مجاوزة الماضي بكل ما فيه أو حتى الواقع الراهن ونبذ كل ما لا يتوافق مع العقل، من خلال مفهوم الثورة التي تعني التغيير الجذري، ولا أدل على ذلك من تسمية كتابه "من العقيدة إلى الثورة"، فالعقيدة أو التراث عنده، هما: إيمان

(١) كيف نفهم الإسلام؟ (ص١٢١، ١٢٢) محمد الغزالي.

الناس وروحهم، والثورة هي: التجديد، ومطلب عصرهم[1].

وعليه فإن التجديد عنده يقوم على ما يلي:

١. هدم الدين عمومًا وأركان الإيمان خصوصًا، وتطويع الدين كله لما أفرزته الحضارة الغربية وخاصة فلاسفة التنوير، وجعل العقل أساس النقل وأساس الإيمان وتقديمه على نصوص الوحيين.

٢. فتح باب الاجتهاد على مصراعيه في علم أصول الدين الذي لا مجال للاجتهاد فيه.

٣. الإعلاء من شأن المصلحة بمعناها الوضعي والمادي وحاجات العصر ومتطلباته حتى أصبحت مصدرًا من مصادر التشريع عنده.

٤. الالتزام بنظرية التطور، والتي تعني عنده استقلال البشرية وكمال عقلها وتحرّر إرادتها، فلم تعد محتاجة إلى إله أو وحي أو نبي أو شعائر..إلخ.

٥. ازدراء تراث السلف الصالح ومناهجهم وأصولهم، بحجة أنه لا يفي بحاجات العصر ومتطلباته.

٦. القطيعة التامة بين الماضي والحاضر.

٧. تمجيد تراث المعتزلة ودعوته إلى إحياء تراثهم؛ لأنهم اعتمدوا على العقل وجعلوه أساس النقل.

٨. إلغاء الشريعة وإسقاط العبادات وتعطيل الحدود.

وسيأتي التدليل على كل واحد من هذه المفاهيم في ثنايا البحث-بمشيئة الله تعالى-.

---

(١) انظر: من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٩).

وقد تنبه السلطان عبدالحميد العثماني لخطر هذا المفهوم للتجديد الذي تزعمه جمال الدين الأفغاني، وسار حسن حنفي في ركابه، حيث يقول: " والتجديد الذي يطالبون به تحت اسم الإصلاح سيكون سببًا في اضمحلالنا، ترى لماذا يوصي أعداؤنا الذين عاهدوا الشيطان بهذه الوصية بالذات؟ لا شك أنهم يعلمون علم اليقين أن الإصلاح هو الداء وليس الدواء، وأنه كفيل بالقضاء على هذه الإمبراطورية، يتظاهرون بالحزن والأسى على حالتنا المتأخرة، ويسعون عن خبث إلى القيام بأي عمل كان لما يسمونه برفع مستوانا"[1].

والحقيقة أن كل تلك المحاولات التجديدية التي تنطلق في ذلك التجديد من خارج دائرة الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة، كلها-وإن زعم أصحابها أنها إصلاح أو تجديد- إخضاع للإسلام للون معين من التفكير، أجنبي عنه، سواء كان في هدفه أو فيما يصدر[2].

---

(١) مذكرات السلطان عبد الحميد السياسية (ص١٩٣) نقلاً عن: العصرانيون ومفهوم تجديد الدين عرض ونقد (ص٤٥،٤٦) عبد العزيز مختار إبراهيم الأمين.

(٢) انظر: الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي (ص٣٢٩) محمد البهي.

شروط المجدد وضوابط التجديد[1]:

تجديد الدين سنة ربانية، وقد شهد التاريخ الإسلامي نماذج كثيرة له، منذ عصر التابعين إلى يومنا هذا، وعليه فليس أمر تجديد الدين من الأمور الثانوية أو الغامضة التي تلتبس بغيرها من المحاولات التخريبية، ولذا فهناك جملة من الشروط التي ينبغي أن تتوفر في المجدد حتى يكون تجديده على منهج أهل السنة والجماعة، ومن هذه الشروط ما يلي:

الشرط الأول: سلامة مصادر التلقي عند المجدد، وصحة منهجه في الاستدلال بها.

الشرط الثاني: أن يكون المجدد ملتزمًا بمنهج السلف الصالح أهل السنة والجماعة في الاعتقاد والمنهج والسلوك والدعوة إلى التوحيد الخالص، وهذا شرط أساسي، وأول ما يدخل فيه دخولًا أوليًّا تقديمه للنقل على العقل، وألا يكون من أهل البدع وإلا كان تجديده على منوالهم، يقول عبد اللطيف آل الشيخ: " يبعث الله لهذه الأمة في كل قرن من يجدد لها أمر دينها، ويدعو إلى واضح السبيل ومستبينها كي لا تبطل حجج الله وبيناته ويضمحل وجود ذلك وتعدم آياته، فكل عصر يمتاز

---

(١) انظر في هذا الشروط: التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة (ص٦٢) للسيوطي، ومُوجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص٤٤) أبو الأعلى المودودي، ومفهوم تجديد الدين (ص٣١-٣٤) بسطامي محمد سعيد، والتجديد في الفكر الإسلامي (ص٤٥-٤٨)، وتجديد الدين مفهومه، وضوابطه، وآثاره (٣٦-٤٦) محمد حسانين حسن حسنين، والأصالة والتجديد في الفكر الإسلامي (ص٣٨٥ وما بعدها) راشد سعيد يوسف شهوان، وتجديد الدين (مفهومه وضوابطه وآثاره)(ص٥٥-٧١) محمد بن عبد العزيز العلي، والعصرانيون ومفهوم تجديد الدين عرض ونقد (ص١٣-٢٢)، والتجديد في الإسلام (ص٥٦-٦١) كتاب المنتدى، سلسلة تصدر عن المنتدى الإسلامي، ط رابعة ١٤٢٢هـ.

فيـه عـالم بذلك يدعـو إلى تلك المناهج والمسـالك، وليـس من شرطـه: أن يُقْبَل منه ويُسْـتَجَاب، ولا أن يكـون معصومًـا في كل ما يقـول، فإن هـذا لم يثبت لأحد دون الرسـول ﷺ. ولهذا الـمُجدد علامة يعرفها المتوسِّمون وينكرها المبطلون، أوضحها وأجلاهـا محبة الرعيل الأول من هذه الأمـة، والعلم بما كانوا عليه من أصول الدين وقواعده المهمة، التي أصلها الأصيل وأسّـها الأكبر الجليل معرفة الله بصفات كماله ونعـوت جلالـه، وأن يُوصـف بما وصف به نفسـه، ووصفه به رسـوله ﷺ، من غير زيـادة ولا تحريـف، ومـن غير تكييـف ولا تمثيـل، وأن يعبدوه وحـده لا شريك له ويكفـروا بما سـواه من الأنـداد والآلهة، هذا أصل دين الرسـل كافـة وأول دعوتهم وآخرها ولب شعائرهم وحقيقة ملتهم"[1].

ويقـول بكـر بن عبدالله أبو زيد: " وهكذا المجددون لدعوة خاتم الرسـل ﷺ على هذا الصراط المستقيم الثابت على تطاول القرون، وإن تجدّدت الوقائع، وتغيرت الأحـوال، واختلفت الأقطـار، كلهم أول ما يبـدؤون برفع رايـة التوحيد، وتحقيق كلمة الإخلاص، والنذارة عن الشرك، وطرح مظاهره، والتطهير من خفاياه، ولهذا تأتي أحكام دين الله وشرعه تتتابع اعتقادًا وقولاً وعملاً"[2].

الثالث: أن يكون المجدد منحازًا بكليته لثوابت الإسـلام وقطعياته، وأصوله ومحكماتـه، عاملًا الليل والنهار على" إحياء السـنن ونشرها، ونصر صاحبها، وإماتة البـدع ومحدثـات الأمـور ومحوهـا، وكـسر أهلهـا باللسـان، أو تصنيـف الكتب أو

(١) مجموعة الرسائل والمسائل النجدية لبعض علماء نجد الأعلام (٣/ ١٥٦، ١٥٧) أشرف على إعادة طبعه: عبد السلام ابن برجس بن ناصر.

(٢) حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية (ص٨٠) بكر بن عبد الله أبو زيد.

التدريس أو غير ذلك، ومن لا يكون كذلك لا يكون مجددًا البتة، وإن كان عالـمًا بالعلوم مشهورًا بين الناس مرجعًا لهم"[1].

الرابع: أن يكون المجدد عالـمًا مجتهدًا[2]، وأن يكون منطلقًا في تجديده من الكتاب والسنة على فهم سلف الأمة.

الخامس: أن يكون المجدد عالـمًا بأصل العلم؛ الكتاب والسنة، وعلم الحديث وأصوله، والفقه وأصوله، والتفسير وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلوم الآلة كمصطلح الحديث واللغة العربية.

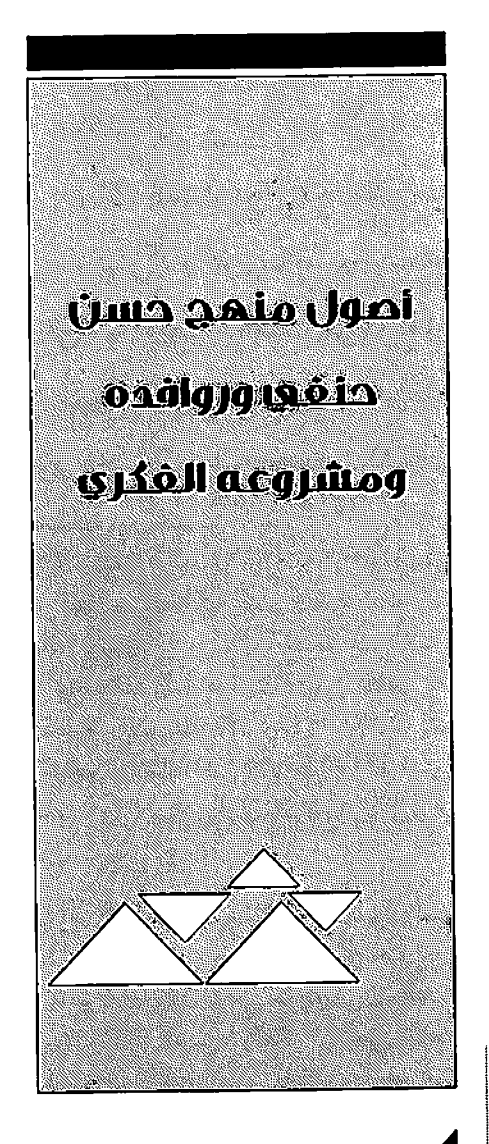
السادس: أن يكون المجدد عاملًا بعلمه، ملتزمًا بالأوامر والنواهي، محافظًا على الواجبات والسنن، قدوة صالحة وأسوة حسنة.

السابع: أن يشهد له أهل العلم والفضل بأنه أهل لذلك، فكيف الحال إذا شهدوا له بعكس ذلك؟!.

---

(١) عون المعبود (٤/ ١٨٠).

(٢) هذا الشرط متعلق بالتجديد بمعناه العام، أما التجديد الجزئي في مسألة أو قضية من قضايا الدين فلا يُشترط له ذلك.



فيـه تمهيـد وفصـــلان:

الفصل الأول:

أصول منهجه وروافده.

الفصل الثاني:

مشروعه الفكري وأهدافه.

التمهيد: وفيه الأسباب التي ساعدت في تكوين فكر حسن حنفي ومنهجه

إن الحديث عن منهج حسن حنفي يعني الحديث عن "هيجل"، و"سبينوزا"، و"ماركس"، و"فويرباخ"، و"لسنج"، و"هُسّرل[1]"، و"برجسون"، و"فشته"، وغيرهم[2]، يعني الحديث عن كل هؤلاء مجتمعين؛ لأنهم جميعًا كان لهم دور واضح في صوغ فكره، حيث يقول عن نفسه: "قد يصعب الحديث عن فويرباخ من فويرباخيًا[3]، وعن الهيجلين الشبان[4] من هيجلي شاب"[5]. ويقول: "كنت على

---

(١) إدمند هُسّرل (١٨٥٩-١٩٣٨م) فيلسوف ألماني، مؤسس منهج الظاهريات (الفينومينولوجيا)، من أسرة يهودية، لكنه اعتنق النصرانية البروتستنتية في سنة ١٨٨٧م، بدأ رياضيًا ثم تحول إلى الفلسفة بتأثير برنتانو، من مؤلفاته: "فلسفة علم الحساب" و"أفكار لإيجاد ظاهريات محضة وفلسفة ظاهراتية" و"محاضرات في ظاهريات الشعور الباطن بالزمان" و"المنطق الصوري والمتعالي". انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٤٨٥-١٤٨٨) للحفني، وموسوعة الفلسفة (٢/ ٥٤٠-٥٤٣) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٧١٢-٧١٤) لطرابيشي.

(٢) كـ"كيركجارد"، و"فولتير"، و"فيكو"، وكانط"، و"هردر"، و"سارتر".

(٣) هكذا كتبها!.

(٤) الهيجليون الشبان هم الهيجليون اليساريون في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن التاسع عشر- وهم الذين يقصدهم حسن حنفي- وهؤلاء يمثلون الجناح المتطرف من مدرسة هيجل، ويذهبون في تخليد الوعي الاجتماعي إلى التنبيه إلى حالة الاغتراب أو الاستلاب التي يحياها الإنسان في ظل الفكر الديني، والفكر المسيحي خاصة، ومن أقطاب هذا الجناح: شتراوس، وبرونو باور، وفويرباخ، وانضم إليهم: ناركس وإنجلز. انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (ص٩١٢) للحفني.

(٥) دراسات فلسفية (ص٤٠٣).

ولع خاص بكبار الرافضين[١] مثل سبينوزا وكيركجارد[٢] [٣].

ويقـول في موضع آخر – وهو يتحدث عن إعجابه بالنظام والقوة العسـكرية الألمانيـة بعـد هزيمتهـم في الحـرب العالميـة الثانيـة-: " وقـد ظل ذلك حتـى الآن، فأصبحـت "فينومينولوجيـا" حيـث اكتملـت المثاليـة الألمانيـة[٤]، وأصبح "فشـته" فيلسـوف الأرض المحتلـة، وفيلسـوف المقاومة، وفيلسـوف البعث القومـي، مَثَلي الأعلى، وأصبح اليسار الهيجلي بعد الكانطيين الجدد بالنسبة لي يمثل المرحلة الحالية التي تعيشـها الأمة العربية والتي يعيشـها تراثنا القديم... "[٥]. وقد عدّ نفسه فشتياً،

(١) لأنهما يميلان إلى فلسفة الرفض، فكانا من كبار الهادمين والرافضين للدين. انظر: تربية الجنس البشري (ص١٠٢).

(٢) كيركجارد سورين (١٨١٣-١٨٥٥م) أبو الفلسفة الوجودية، والرائد الأول لها، فيلسوف دنماركي، ولد في كوبنهاجن عاصمة الدنمارك، أهم كتبه (إما / أو) و (الخوف والرعْدة) و (شذرات فلسفية) وغيرها. لا يعترف البعض بكيركجارد فيلسوفاً، غير أن مفاهيمه شاعت وكانت لها أصداء في الفلسفة الوجودية جعلته أصلاً لهذه الفلسفة. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١١٤٣) للحفني، وموسوعة الفلسفة (٢/ ٣٢٦-٣٣٦) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٥٦٠-٥٦٣) لطرابيشي.

(٣) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣٨).

(٤) الفلسفة المثالية الألمانية أحلت العقل الغربي محل العقل اللاهوتي الغيبي المسيحي، بصفته المرشد الأعلى للبشرية، ولذلك قال بعضهم إن الفلسفة المثالية الألمانية ما هي إلا علمنة للإصلاح اللوثري؛ أي للدين المسيحي في نهاية المطاف، وعلى هذا النحو حلت الفلسفة محل الدين في أوربا. ومن رواد هذه الفلسفة كانط وهو ممن أنكر إمكانية معرفة العالم الغيبي عن طريق الفكر البشري. فالعقل البشري كما اكتشف كانط يستطيع أن يفهم الظواهر المحسوسة عن طريق التجربة ولكنه لا يستطيع أن يعرف ما وراء الظواهر إلا عن طريق التخمينات والظنون. وانتقد كانط العقلية الغيبية والخرافية التي كانت تسيطر على عامة الشعب الألماني آنذاك. ودعا إلى تنوير العقول عن طريق التربية والتعليم. وقال إن التنوير يعني الجرأة على استخدام العقل. انظر: الفلسفة المثالية الألمانية، مقال لرحيم العراقي، في مجلة الحوار المتمدن العدد ١٤٦٦ وتاريخ ١٩/ ٢/ ٢٠٠٦م.

(٥) دراسات فلسفية (ص٤٠٣).

حيث يقول: "كأنني ولدت فشتياً ظاهراتيًّا"[1]. وها هو ذا يشيد بفيلسوف آخر هو"برجسون"، حيث يقول: "كان أول ما اقتنيته أعمال برجسون وسبينوزا. وكنت أشتعل فرحًا وأنا أقرأ للفيلسوفين. فَفِيّ منهما الكثير. الأول كفيلسوف حيوي، والثاني كناقد للكتاب المقدس. وقد أوفيت حقي وأديت واجبي بترجمة" رسالة في اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا إلى العربية ١٩٧٠م - الموافق ١٣٨٩هـ- وها أنا ذا أوفي بحقي وأؤدي واجبي الثقافي تجاه "برجسون""[2].

حتى إن القارئ ليخيل إليه وهو يقرأ لحسن حنفي أنه يقرأ لأولئك الفلاسفة من شدة تأثيرهم عليه، وتأثره بهم، وذوبان شخصيته في شخصياتهم، فردد كلامهم، ووقع حافره على حوافرهم.

---

(١) فشته فيلسوف المقاومة (ص١٣) حسن حنفي.

(٢) برجسون فيلسوف الحياة (ص٣) حسن حنفي.

كما يعني الحديث عن منهجه الحديث عن المستشرق "لويس ماسينيون[١]"، والعَلْماني "جان جيتون"[٢]، اللذين كان لهما دور كبير في صوغ فكره، فهو قد تتلمذ

(١) ماسينيون لويس (١٨٨٣-١٩٦٢م) يُعدّ من أكبر مستشرقي فرنسا وأشهرهم، وهو من بين المستشرقين في مكانة لا يضارعه فيها إلا "نيلدكه" و" نلينو" و" جولد تسيهر". شغل مناصب عدة مهمة كمستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال إفريقيا، وكذلك الراعي الروحي للجمعيات التبشيرية (التنصيرية) الفرنسية في مصر. مولده ووفاته بباريس، تعلم بها، وعَلّم بمصر، وكان يدرس في الجامعة القديمة بمصر ١٩١٣م، "تاريخ الاصطلاحات الفلسفية" بالعربية. استهواه التصوف الفلسفي فدرس الحلاج دراسة مستفيضة ونشر ديوانه، مع ترجمته إلى الفرنسية، وله أيضاً "مصطلحات الصوفية" و"أخبار الحلاج" و"الطواسين"، كما كتب عن ابن سبعين الصوفي الأندلسي. تولى تحرير" مجلة الدراسات الإسلامية" وأصدر بالفرنسية "حوليات العالم الإسلامي" حتى عام ١٩٥٤م. حصل على الدكتوراه برسالة عن "آلام الحلاج" من السربون. أشار ماسينيون إلى أن تدريس دورة اللغة العربية في الجامعة المصرية في القاهرة بين عامي ١٩١٢ و١٩١٣م حول "التكوين التاريخي للاصطلاحات الفلسفية" ساهم في ذهابه بعيدًا في دراسة مصادر قاموس الحلاَّج التقني. أنهى ماسينيون تحريرَه "آلام الحلاَّج ومذاهب الحلاجية" في عام ١٩١٤، ونشره في ١٩٢٢م؛ ثم أعاد صوغه وأصدره في صيف ١٩٣٧م لدى Gallimard تحت عنوان: La Passion de Husayn Ibn Manşūr Hallāj: Martyr Mystique de L'islam. Exécuté à Bagdad، le 26 Mars 1922.
وبقي صاحبُه يدقّق فيه حتى وفاته في العام ١٩٦٢م. وإذا كان الأصل الفرنسي صدر بالتعاون مع المركز الوطني للبحث العلمي؛ فإن ترجمة "الحسين بن منصور حلاَّج" إلى العربية تصدر بعد تسعين سنة على تحريره، بدعم من وزارة الخارجية الفرنسية والسفارة الفرنسية في لبنان، قسم التعاون والعمل الثقافي، وذلك في إطار برنامج جورج شحادة للمساعدة على النشر. ممن تتلمذ على يديه عبد الرحمن بدوي وينقل عنه، وكذلك عبد الحليم محمود ولكنه لم ينقل عنه، من مؤلفاته "الحلاج والشيطان في نظر الزيدية" و "تأليف رسائل إخوان الصفا" و "أصول عقيدة الوهابية" وغيرها. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١١٩٧) للحفني، وموسوعة المستشرقين (ص٥٢٩-٥٣٥) لبدوي.

(٢) ولد جان جيتون في سانت إتيان، وهو مفكر ذو نزعة أفلاطونية مسيحية، أي أوغسطينية، يبيِّن كيف توصل إلى أن يبرهن عن وجود الله. فهو يرى أن ثمة حقائق متعددة تكمن بذورها في حقيقة أولى ومطلقة؛ وتلك الحقيقة هي الكائن الحقيقي: إنها أبدية، إنها الله. درس في ثانوية دو بارك في مدينة ليون، وقبلها في مدرسة المعلمين العليا في باريس. أنهى الدراسات الفلسفية في أوائل عام ١٩٢٠م وأصبح فيها بعد أستاذًا في العديد من الجامعات الفرنسية الشهيرة. في عام ١٩٥٤م حصل على جائزة الأدب من الأكاديمية الفرنسية. وفي الفترة من ١٩٥٥ إلى ١٩٦٨م عمل أستاذًا في جامعة السربون. دعي بصفة مراقب إلى المسكونية مجلس الفاتيكان الثاني، وهو أول شخص عادي يُمنح هذا الشرف، وأنه قد يصبح صديقًا مقربًا من البابا بولس السادس. توفي في باريس. من مؤلفاته" وصيتي الفلسفية". انظر: جريدة النهار، الأربعاء ١٨ كانون الأول ٢٠٠٢م.

عليهما أثناء دراسته في السربون، فوجّهوه بدورهم لدراسة التراث الإسلامي وعقلنته وأنسنته.

كما يعني الحديث عن التأويلي "بول ريكور".

ما الأسباب التي ساعدت أولئك الفلاسفة على ترك بصماتهم على حسن حنفي؟

هناك جملة من الأسباب جعلته يتأثر بهم، ويؤثرون عليه- سواء الذين تتلمذ على كتبهم أو من تتلمذ عليهم مباشرة، ومن هذه الأسباب ما يلي:

١. اعتداده بذاته: إذ إن جنون العظمة كان مسيطرًا عليه، فهو يريد أن يكون شيئًا بأي طريقة كانت، ولو كان ذلك على حساب دينه، يقول عن نفسه: " أردت أن أكون موسيقيًّا في البداية، فأنا من أسرة موسيقية!، وكنت أريد أن أكون مؤلفًا حتى أُحرك مشاعر الناس بمارسيلييز[١] جديد"[٢].

وبعد أن تبخرت أوهام الموسيقى عنده بسبب فقر أسرته التي لم تكن تستطيع تأمين آلة ليعزف عليها، أراد أن يكون رياضيًّا، لكن الفشل كان من نصيبه أيضًا، يقول: "... لذلك لم أستطع الاستمرار في شعبة الرياضيات في الثانوية العامة كي أكون مهندسًا، ويبدو أنني بدلًا من أن أبني المنازل والعمارات قد أعدت بناء العلوم

---

(١) يشير إلى "مارسيل جابرييل" ١٨٨٩-١٩٧٣م، من أعلام الوجودية الفرنسية، رفض أن يُؤخذ فكره في صورة مذهبية، ولذلك اتجه إلى كتابة اليوميات والتأملات، وإلقاء المحاضرات والأحاديث، وتأليف المسرحيات والموسيقى، وتحرير المقالات النقدية في الصحف والمجلات. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٢٠٣) للحفني، وموسوعة الفلسفة (٢/ ٤٠٨-٤١٧) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٦٣٢) لطرابيشي.

(٢) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٤٢).

القديمة وأصبحت مهندس آثار وترميم"[١].

٢. هروبه المبكر من مصر إلى فرنسا ساعد على صوغ فكره هناك وفي جامعة السربون تحديدًا وهو في سنٍّ صغيرة، دون الثانية والعشرين من عمره، بما يتوافق مع أهداف المستشرقين[٢].

٣. ما بُلِي به من تناقضات واضطرابات ساهمت في تكوينه الفكري حتى غدت تلك التناقضات سمة في شخصيته وظاهرة للعيان في منهجه وقلمه، حتى إن الإنسان ليصعب عليه أن يحتفظ بتوازنه الفكري وهو يقرأ له، فهو لا يقرر أمرًا إلا عاد عليه بالنقض، ولا يقول رأيًا إلا ويقول بعكسه، ليس في مؤلفٍ وآخر، أو بين طور سابق وآخر لاحق، بل في المؤلف الواحد، وفي الفصل الواحد، بل في الصفحة الواحدة في بعض الأحيان، يقول جورج طرابيشي: " لو شئنا حصر كل تناقضات حسن حنفي في كتاباته لكان علينا أن نعيد كتابة جميع مؤلفاته تحليلًا وتلخيصًا ومقابلة، وهو أمر ننوء به"[٣].

وتناقضات حسن حنفي متعددة الجهات[٤]، منها: تناقض في الموقف

---

(١) المرجع نفسه (٦/ ٢٣٩).

(٢) هذا يدعونا إلى إعادة النظر مرة بعد مرة في قضية ابتعاث الطلاب بعد المرحلة الثانوية، وهو ما قد يكون سببًا في انحرافهم وضلالهم، ويقصر الابتعاث على الدراسات العليا فقط.

(٣) ازدواجية العقل (ص١٠).

(٤) وقد تتبعه جورج طرابيشي في تلك التناقضات الكثيرة، في كتابه "ازدواجية العقل دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي".

المنهجي[1]، ومنها: تناقض في الموقف من القضايا[2]، ومنها: تناقض في الموقف من الوقائع[3]، ومنها: تناقض في الموقف من النصوص[4]، ومنها: تناقض في الموقف من الأشخاص[5].

ولا بأس بذكر مثال من تلك الأمثلة الكثيرة على تناقضاته[6]، يتعلق بتناقضه المنهجي، وهذا النوع من التناقض هو أخطر ضروب التناقض إطلاقًا[7].

ذكر حسن حنفي في مقال له بعنوان: التفكير الديني وازدواجية الشخصية، بأن المنهج الذي سيلتزمه ويسير عليه في دراسته للشخصية المصرية هو المنهج الوصفي الفينومينولوجي[8]، وذلك بإرجاع الظاهرة إلى أساسها في الشعور بوصفها تجربة معاشة تحكمها أصول فكرية وهو المنهج الشائع الآن في مثل هذه الدراسات، وأكد التزامه بهذا المنهج- مرة ثانية- في مقدمة كتابه" قضايا معاصرة في فكرنا

(١) انظر: ازدواجية العقل (ص١١-٢١).

(٢) انظر: المرجع نفسه (ص٢٢-٢٦).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ص٢٧-٣٧).

(٤) انظر: المرجع نفسه (ص٣٧-٤٧).

(٥) انظر: المرجع نفسه (ص٤٨-٥٩).

(٦) أفدت هذا المثال من جورج طرابيشي، إلا أن لي عليه بعض الملحوظات هي: (١) تصرفه في بعض عبارات حسن حنفي، مع وضعه لها بين علامتي تنصيص، وهو ما قد يوهم أنها نص عبارة حسن حنفي، وإن كان لا يخل بالمعنى في بعض الأحيان إلا أنه يجعله ناقصًا. (٢) الاضطراب في بعض المراجع، إذ إنه يحيل على مرجع والنص في مرجع آخر. (٣) يحيل بعض نصوص حسن حنفي على مجلة الثقافة الجديدة وهو في كتابه الدين والثورة في مصر. (٤) يسوق بعض النصوص متصلة وقد حذف منها ما لا حاجة له به دون أن يضع نقاطًا تدل على أن هناك محذوفًا من الكلام في بعض الأحيان، وهو ما يوهم القارئ أن الكلام متصل وهو غير ذلك.

(٧) انظر: ازدواجية العقل (ص١١).

(٨) انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١١٩).

المعاصر - حيث قال: "وقد غلب على الجزأين[1]- في فكرنا المعاصر وفي الفكر الغربي المعاصر - منهج واحد وتحليل واحد، بالرغم من اختلاف المجالين والموضوعين، وهو المنهج الشعوري الاجتماعي الذي يقوم بتحليل الظواهر الاجتماعية باعتبارها ظواهر شعورية حية في شعور الباحث؛ لإقامة نوع من الفينومينولوجيا الاجتماعية الهدف منها مخاطبة الجماهير العربية بأسلوب مباشر"[2].

وقد نقض هذا الالتزام ليس في كتاب آخر بل في الجزء الثاني من الكتاب نفسه، إذ يقول: " فالمنهج الوجداني منهج منعزل عن واقعه الأول في الوجود الإنساني الذي يشمل الحس والعقل كلحظتين منه، وواقعه الثاني وهو العالم؛ لأن الذاتية وقوع في العواطف الصوفية... المنهج إذن إن شئنا هو المطابق لحركة الواقع نفسه أو هو فرض الواقع نفسه على الفكر وهو المنهج الجدلي الذي صاغه "هيجل" وطبقه "ماركس" على الواقع الاجتماعي والاقتصادي وعلى تاريخ البشرية ومراحل تطورها"[3].

ومثل ذلك، ولا يقل تناقضًا عنه، موقفه من مسألة تطبيق المناهج العلمية على الظاهرة الدينية. فمن ناحية يقرر أن "العصر هو عصر العلوم الإنسانية"[4]. وأنه قد "أمكن تحويل الدين إلى علم إنساني كسائر العلوم الإنسانية الأخرى"[5]. وأن الدين

---

(١) الجزء الأول: في فكرنا المعاصر. والجزء الثاني: في الفكر الغربي المعاصر.

(٢) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٧).

(٣) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٢٢٠).

(٤) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١١٢).

(٥) المرجع نفسه (١/ ٦٨).

"أصبح علمًا إنسانيًا يُدرس في علم الأديان المقارن وفي علم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني، وعلم الاقتصاد الديني، وعلم الأخلاق الديني، وعلم الجمال الديني... إلخ"[١].

بل يبدي عَجَبه واستنكاره من أننا "ما زلنا نخاف أن نمس الدين، وما زلنا نعتبره موضوعًا مثاليًّا، مُعطى من عند الله[٢]، يحوطه التقديس. ولا يمكن دراسة عقائده وكتبه وتاريخه كعلم إنساني"[٣]. ومن كوننا لا نحاول "تفسير نشأة الأفكار الدينية بالرجوع إلى الظروف النفسية والاجتماعية التي سبقتها، وربما يكون التوحيد لا هذا ولا ذاك"[٤]. ولا نتخذ "التوحيد ذاته موضوعًا لعلم النفس والاجتماع لتحديد نشأة الأفكار الدينية في ظروف نفسية واجتماعية معينة اضطهادًا أو غلبة"[٥].

لكنه ما يلبث من ناحية ثانية أن يعلن أن الظاهرة الدينية لا تقبل الإرجاع إلى غير ذاتها، وأنها ظاهرة مثالية وقَبْلية، ولا تقع - من ثم - في متناول العلوم الإنسانية. وهكذا يسجل اعتراضه على "النعرة العلمية" التي تريد، في مجال الظاهرة الدينية، "استعمال منهج أو طريقة أو عادة تخالف تمامًا موضوع البحث لأنها "مادية" ترمي إلى دراسة الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو ترجعه إلى الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي. وهذا مناقض تمامًا لطبيعة موضوع البحث

---

(١) المرجع نفسه (١/ ١٥٧).

(٢) لأنه يعد الدين من صنع الإنسان، ومن صنع السياسة، حاله في ذلك كحال الماركسية وفلاسفة التنوير.

(٣) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٦٩).

(٤) التراث والتجديد (ص١٠١).

(٥) المرجع نفسه (ص١٤١).

باعتباره ظاهرة نشأت من مصدر قبلي هو الوحي"[1].

ليس هذا فحسب، بل أخذ في تجريم دعوى المستشرقين- وكأنها لم تكن هي دعواه من قبل- في تطبيق مناهج العلوم الإنسانية على الظاهرة الدينية، ذلك أن "مناهج المستشرقين تعني دراسة الظاهرة الفكرية كظاهرة مادية خالصة... يمكن فهمها بتحليلها إلى عوامل مختلفة سياسية واقتصادية واجتماعية تحدد نشأتها وطبيعتها... وهكذا تفقد الظاهرة طابعها المثالي، وتنقطع عن أصلها في الوحي... وتصبح ظاهرة مادية خالصة"[2].

وخطأ المستشرقين من وجهة نظره" أنهم يرون الوحي ذاته نتاج التاريخ... لأن المستشرق يعرف في قرارة نفسه أن التفسير الوحيد للظاهرة هو إرجاعها إلى أصولها في الوحي. ومع ذلك يدير ظهره، ويحاول إيجاد أصول تاريخية واجتماعية لها... ويقع الباحثون المسلمون أيضًا في الخطأ نفسه وهم مؤمنون بالوحي"[3].

وهكذا بعد أن كان مطلوب حسن حنفي تحويل العلوم الإنسانية إلى "علوم محكمة"بقدر الإمكان؛ أضحى مطلوبه تحويل الوحي نفسه إلى "علم محكم[4]"[5].

---

(١) المرجع نفسه (ص٧١).

(٢) المرجع نفسه (ص٧١).

(٣) المرجع نفسه (ص٧١،٧٢).

(٤) يقول جورج طرابيشي: " إن كلام حسن حنفي عن "الوحي باعتباره علماً محكمًا" هو استعارة مباشرة لا مواربة فيها من هوسرل، ولكن بعد إنابة "الوحي" مناب "الفلسفة". راجع مقالة هوسرل المشهورة عام ١٩١١م: الفلسفة باعتبارها علمًا محكماً". ازدواجية العقل دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي (ص١٣).

(٥) انظر: التراث والتجديد (ص١٥١).

وبعد أن كان المطلوب تنسيب الظاهرة الدينية عن طريق ردِّها إلى أصولها التاريخية والاجتماعية والنفسية بتطبيق العلوم الإنسانية عليها على اعتبار أنه إن يكن "الله هو المطلق" فإن "العلم بطبيعة موضوعه ومنهجه وغايته هو تحويل للمطلق إلى نسبي"[1]. أضحى المطلوب رد العلوم الإنسانية إلى الوحي بوصفه علماً مطلقًا: "... وتكون مهمتنا نحن في وصف الوحي باعتباره علمًا كليًا يشمل كل هذه العلوم؛ علوم اللغة والأدب وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأخلاق وعلم القانون وعلم السياسة وعلم الاقتصاد وعلم المنطق وعلم الجمال، وإرجاع هذه العلوم الإنسانية إلى مصدرها في الوحي؛ ويكون الوحي بالتالي هو العلم الإنساني الشامل"[2].

ويكاد موقفه من أحد مناهج العلوم الإنسانية وهو المنهج التاريخي أن يشكل فضيحة منطقية[3]، حيث إن كلامه عنه شطرٌ منه يُؤسس لعبادة التاريخ، فها هو ذا يقول: " فالإنسان كائن تاريخي، وواقعه تاريخي، ومجتمعه مجتمع تاريخي"[4]. وعلم التاريخ هو العلم الأول؛ لأن" تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخي"[5]. ومرهون باكتشافها " منطق التاريخ، وجدل التاريخ، وحركة التاريخ، ومسار التاريخ، وعلم التاريخ، وعقل التاريخ"[6]. وقد تبدى التاريخ في كثرة من

(١) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٨٢).
(٢) المرجع نفسه (١/ ١٤٠).
(٣) انظر: ازدواجية العقل (ص١٤).
(٤) دراسات إسلامية (ص٤٤٥).
(٥) المرجع نفسه (ص٤١٦).
(٦) المرجع نفسه (ص٤٣٣).

كتاباتـه، حتى لكأنه إله آخر" فإذا كان المجتمـع الأوربي قد كفر بالتاريخ وفي حاجة إلى الله؛ فإننا في حاجة إلى التاريخ دون غيره"[١].

فإلى جانب" لاهوت الأرض، ولاهوت الثورة، ولاهوت التحرر، ولاهوت التنميـة، ولاهوت التقـدم"[٢]؛ هناك أيضًـا، وأولًا "لاهوت التاريـخ": فما دام كل شيء في الإنســان تاريخيًّـا، ومـا دام" الوعـي بالواقـع، والوعـي بالـذات، والوعـي بالزمـان، وكل ذلـك هو الوعي بالتاريخ؛ فالشـعور شـعور تاريخـي، والواقع واقع تاريخي"[٣]. فإن الفقه نفســه- وهو العلم المميَّز والمميِّز للحضارة العربية الإسلامية مثله مثل اللاهوت بالإضافة إلى الحضارة الأوربية المسـيحية في العصر الوسـيط، لا معنى له إلا بقدر ما يكون" فقهه أيضًا هو فقه التاريخ"[٤].

ويـكاد يكـون أول مأخذ وأخطر مأخذ لحســن حنفي مؤلِّـه التاريخ هذا على تراثنـا القديـم هو غيـاب مبحث التاريخ عنـه: فعلى الرغـم من" ادعائنـا بأننا ورثة حضارة سبعة آلاف عام"، وعلى الرغم من" زهونا بحضارتنا الإسلامية القديمة... التـي قامت لوراثة التاريـخ القديم ولاحتواء الحضارات القديمـة"؛ فإن التاريخ لا يتألـق في حضارتنـا إلا "بغيابه" أو حتى "بسـقوطه"، فكأننا" أمة بـلا تاريخ، أو على هامش التاريخ، أو خارج التاريخ"[٥].

---

(١) المرجع نفسه (ص٣٨٥).

(٢) التراث والتجديد (ص١٣٩).

(٣) دراسات إسلامية (ص٤١٨).

(٤) المرجع نفسه (ص٤٤٥).

(٥) المرجع نفسه (ص١٤٣).

وبما أن" غياب البعد التاريخي في تراثنا القديم"، هو الذي" أورثنا غياب الوعي التاريخي في وجداننا المعاصر"[1]؛ فإن عاشق التاريخ حسن حنفي لا يحجم في واحد من أحدث تصريحاته عن التنكر لقانون إيمانه التراثي الذي كان أعلنه في "اليسار الإسلامي" وعن نسبة نفسه مرة ثانية إلى الماركسية، لا لشيء إلا لأن الماركسية هي فلسفة للوعي التاريخي: " إذا كنا نفهم الماركسية جيدًا؛ فأهم درسٍ في الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعي، وليس في تحليل الأبنية التحتية[2]، ولكن أهم شيء في الماركسية هو الوعي التاريخي. حتى لو كنت ماركسيًا فإني ماركسي شاب، معنى ذلك أنني ما زلت أعرف أن الانتقال من هيجل إلى فويرباخ، والانتقال من فويرباخ إلى ماركس هي النقلة الحقيقية لمجتمعنا. الهيجلية أي: المثالية أي: المحافظة الدينية عندنا، تتحول إلى مثالية مطلقة، وهذا هو ما حاوله جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، أي: الانتقال من الدين إلى الإنسانية[3] والوعي الفردي. هذا انتقال طبيعي... لكن

(١) المرجع نفسه (ص٤١٧).

(٢) البنية التحتية عند الماركسيين، هي: القوى الاقتصادية والاجتماعية والعلاقات المتغيرة بينهما، من صراع طبقي مستمر بين قوى مسيطرة (رأس المال)، وقوى مطحونة مقهورة (الطبقة العاملة). انظر: المرايا الـمُحَدَّبة من البنيوية إلى التفكيك (ص١٩١).

(٣) الدعوة إلى الإنسانية المقدسة في الفكر الغربي كانت نتيجة لظروف وأوضاع خاصة بهذا المجتمع، بعضها يعود إلى الحالة النفسية التي مروا بها وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى والثانية، وبعضها يعود إلى عدم قدرة الديانة النصرانية المحرَّفة على التكيف مع الواقع الأوربي المعيش، وقولها بملازمة الخطيئة الأزلية للإنسان التي لا يمكنه التخلص منها إلا بالفداء الإلهي، وإلى ذلك الحين فإن الإنسان مخلوق وضيع لا يملك أي طهارة، ولا يتمتع بأية فضيلة، ولا تنطوي نفسه على أية براءة، إنه في نظر أصحاب الخطيئة مخلوق ساقط بهيمي، تعميه الشهوة الدنيئة، بحيث لولا خوفه من نار جهنم أو لولا احترامه لسلطة المجتمع لأقدم على ارتكاب أكبر الموبقات، ولما تورع عن إتيان أحط الجرائم. انظر: مشكلات فلسفية معاصرة مشكلة الإنسان (ص٦-١٦) زكريا إبراهيم، ومفهوم الحرية في الخطاب الفلسفي المصري المعاصر (ص١٢٦) أحمد جاد.

أيـن الانتقـال من المثالية إلى العالم الحسي كما فعـل فويرباخ؟ لم يحدث لدينا هذا حتى الآن... ومـا زلت أرى أن الوعي السـياسي والاجتماعي يكـون ضيق الأفق، قصير النظـر، إن لم نربطه بالوعي التاريخي. وهذا الـذي أرجو من الحركة التقدمية العربية أن تعيه: أن تدخل الوعي التاريخي كرصيد حقيقي للتحليل السياسي"[1].

وتتويجًـا لهذه النزعـة التاريخية الجامحة عنده ينتهـي إلى تبني موقف تنويري لا ريـب فيه، فيدعو إلى الاحتذاء بالهجليين اليسـاريين وفلاسـفة التنوير في دراسـاتهم الجذرية حول الدين " التي يمكن أن نأخذها كنموذج لدراسـة تراثنا" بحيث" نترك ما نحن فيه من الدراسات الدينية التقليدية"، ونأخذ بدراسة "الدين كعلم إنساني"، أي: كموضـوع لـ" علم النفـس الديني، وعلـم الاجتماع الديني، وعلـم الاقتصاد الديني" وعلـم "تاريخ الأديان"[2].

ومـن هذا المنطلق يخص حسـن حنفي "علم النقد التاريخي للكتب المقدسـة" بمكانة مميزة من أجل" إعادة النظر في المصدر الإلهي" للكتب المقدسة وبيان" المصدر الإنسـاني" لهذه الكتب و"تقويض الأسـس التاريخية للاهوت العقائد التبريري"[3]. وحماسـته لاسـبينوزا وانتصـاره لـه عـلى ديـكارت وترجمتـه لرسـالته في اللاهـوت والسياسـة تعود في سـبب رئيس منها إلى أخذ سـبينوزا بقواعد المنهج التاريخي وإلى تطبيقه منهج الشـك الديكارتي" تطبيقًا جذريًا في المجالات التي استبعدها ديكارت مـن منهجه، أعني مجالات الدين الرسـمي والكتب المقدسـة والعقائـد وتاريخ بني

---

(١) الدين والثورة في مصر (٢/ ٢٤٧، ٢٤٨). وانظر: ازدواجية العقل (ص١٥).

(٢) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٢٧).

(٣) تربية الجنس البشري (ص١٦٥، ١٦٦).

إسرائيل...إلخ"[١].

فاسبينوزا- عنده- هو الرائد الحقيقي لفلسفة الأنوار[٢] وجذريتها العقلية والتاريخية إذ كان " يرى أن البحث التاريخي للكتاب المقدس! يسبق الإيمان بألوهيته؛ فالبحث العلمي النقدي هو الضامن لصحة الكتاب من حيث هو وثيقة تاريخية تحتوي على الوحي الإلهي، ومن ثم يُعارض سبينوزا وجهة النظر التقليدية المحافظة التي تؤمن بألوهية الكتاب قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخي"[٣].

ومن هذا الموقع الاسبينوزي يَعجب حسن حنفي من معارضة هيجل- وهو مؤسس كبير لفلسفة التاريخ- لمنهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ويضع هذه المعارضة في خانة" الجوانب المحافظة في فكره"، حيث يقول: " عارض هيجل مناهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ورفض استعمالها أو الاعتماد عليها، مع أنه يستشهد بالنصوص؛ لأنه يعدّ أن النص الديني يقوم على شهادة باطنية للروح وليس على البحث العلمي. مع أنه لا يمكن الاستشهاد بنص قبل التأكد من صحته أو معرفة درجة هذه الصحة. وقد استطاع علم النقد التاريخي ابتداءً من القرن السابع عشر عند ريتشارد سيمون[٤] وسبينوزا الوصول إلى نتائج حاسمة فيما يتعلق بنسبة الكتب

(١) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٥٩).

(٢) فلسفة الأنوار هي: التنوير، والتنوير هو ترجمة للمصطلح الغربي الذي يُذكر عادة تحت عنوان: حركة الأنوار أو فلسفة الأنوار أو عصر الأنوار أو فكر الأنوار. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٧٥٩) (LUMIERE).

(٣) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٧٢).

(٤) ريتشارد سيمون (١٦٣٨-١٧١٢م)، لاهوتي وشارح فرنسي، ولد ومات في دييب، انتسب إلى الأوراتوريين وتعاطى الفلسفة واللاهوت ونقد الكتاب المقدس، من مؤلفاته: التاريخ النقدي لروايات العهد الجديد. انظر: معجم الفلاسفة (ص٣٨٣،٣٨٤) لطرابيشي.

المقدسة إلى مؤلفيها وبلغاتها وعصرها وهدفها ومضمونها، استطاعت تغيير معظم ما نعرفه عن الكتاب المقدس. وبفضل هذا العلم أمكن إعادة كتابة تاريخ نشأة المسيحية من جديد على أساس من التوثيق التاريخي المضبوط، وليس على أساس عقائدي إيماني كما كان الحال في كتب التاريخ التقليدي. والعجيب أن هيجل في معارضته للنقد التاريخي كان أحد أسباب تطويره بعد ذلك في المدارس النقدية الهيجلية"[1].

وما يصدق على موقف حسن حنفي من هيجل يصدق على موقفه من فيلسوف احتضار المسيحية: ميغيل أونامونو[2]. فعلى الرغم من تثمينه لفكرة أونامونو عن "الوحي الحي" أو "الوحي المعاش بالتجربة" في قبالة "الوحي المكتوب"، وعن "شهادة الروح" في قبالة "شهادة الكتاب" و"عبودية الحرف"، إلا أنه يلاحظ أن " هذه الفكرة، بالرغم من طرافتها وصدقها ومخاطبتها للتجربة الإنسانية تقضي بتاتًا على النقد التاريخي الذي يقوم أساسًا على دراسة النص، ومعرفة مصدره، وتتبع نشأته وتطوره، وتخلط بين التصوف والعلم. وحفظ النص من التحريف ضرورة كضمان أولي، ثم تأتي مهمة التفسير بعد ذلك لإحياء النص... مهمة علم النقد التاريخي إذن ضمان صحة الكتاب المقدس، خاصة إذا كان قد مر بمرحلة شفوية كما

(١) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ١٩١، ١٩٢).

(٢) ميغيل أونامونو (١٨٦٤-١٩٣٦م)، كاتب وشاعر وفيلسوف إسباني، ولد في بلباو في ٢٩ أيلول، ومات في ٣١ كانون في سلمنقة. هاجر إلى باريس حيث كتب ونشر في عام ١٩٢٤م، احتضار المسيحية. يرتكز فكره على المفارقة الجذرية بين الحياة والعقل، العمل والفكر: فالعقل عدو الحياة اللدود والسافر. انظر: معجم الفلاسفة (ص١٢٤، ١٢٥) لطرابيشي.

هو الحال في الإنجيل قبل أن يتحول إلى نص مكتوب"[1].

هذا كله من الناحية الأولى، أما من الناحية الثانية فإن ما كان سباحة في التاريخ أو حتى غرقًا فيه من أخمص القدمين إلى فروة الرأس ينقلب إلى تعالٍ عليه، وما كان أصلًا عنده يصير فرعًا، وما كان مهمازًا يصير لجامًا. فخطأ المستشرقين القاتل- كما سبق في نص سابق- هو أنهم "يرون أن الوحي ذاته نتاج التاريخ"، ويحاولون أن يجدوا للظاهرة الدينية "أصولًا تاريخية واجتماعية". "والحقيقة أن المنهج التاريخي ليس منهجًا علميًا بل نشأ تحت ظروف خاصة"[2]. ووجهة نظر التعالي تعلن عن نفسها غالبًا في مثل هذه العبارة المحكمة الجامعة المانعة لحسن حنفي "فنحن لا نتعامل مع وقائع بل مع "ماهيات" تعتمد على التجارب المباشرة"[3]. وعند التعامل مع حسن حنفي التنويري أو الهيجلي أو الماركسي، بل مع حسن حنفي الهوسرلي، وكما تقضي الأصولية الفينومينولوجية؛ فإن النعت "تاريخي" سيخلي مكانه للنعت "ماهوي" أو "مثالي". فالتراث العربي الإسلامي يتميز بخاصية جوهرية لا يتميز بها تراث أي أمة أو حضارة أخرى، فهو "وحي يتحول إلى حضارة، ووضع مثالي يتحول إلى علوم مثالية ومناهج فكرية خالصة"[4]. و"تراث ماهوي يُعطي موضوعات مثالية"[5]. وليست المثالية صفة الوحي وحده، بل هي صفة الفكر الإسلامي في

---

(١) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٣٠٨،٣٠٩).

(٢) دراسات إسلامية (ص٢٩٧).

(٣) مجلة اليسار الإسلامي (ص١٦١).

(٤) التراث والتجديد (ص٨٢).

(٥) المرجع نفسه (ص٨٣).

جملته: "يأتي المستشرق فيعمم هذا المنهج[1] على الظواهر الفكرية الإسلامية التي هي ظواهر "مثالية"، وليست ظواهر مادية، أي: أنها موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية"[2]. ومهمة الباحث أمام تراث كهذا تكون بتحويله" من أساسه المادي كتاريخ أو حادثة أو واقعة أو فرقة إلى أساسه الفكري الشعوري"[3]. وبما أن المنهج الفينومينولوجي يقوم على "الوضع بين القوسين"[4]، فمهمة الباحث في التراث هو" وضع الحوادث التاريخية خارج دائرة الاهتمام، ورؤية ماهية الفكر ونشأته في الشعور"[5]. وهذه مهمة الشارح: " الغرض من الشرح هو تحويل النص إلى نظرية خالصة في العقل بصرف النظر عن بيئته الثقافية الأولى التي نشأ فيها، ومن ثم... يصبح واضحًا بذاته ويتحول إلى حكمة بعد أن كان تاريخًا، ويصبح حقيقة بعد أن كان رأيًا"[6]. فالمطلوب إذن " تحويل الجدل التاريخي للأفكار إلى البناء الخالص للعقل"[7]. أو بعبارة أخرى: "عرض للموضوعات عرضًا عقليًا خالصًا كبناء فعلي دون حوامله الحضارية وشوائبه التاريخية"[8].

وهكذا ينقلب منهج حسن حنفي رأسًا على عقب انقلابًا تامًا؛ فبعد أن

(١) المنهج التاريخي.

(٢) دراسات إسلامية (ص٢٩٨).

(٣) التراث والتجديد (ص٨٣).

(٤) الوضع بين أقواس إحدى خطوات المنهج الفينومينولوجي التي وضعها هسرل لفينومينولوجيته.

(٥) التراث والتجديد (ص٨٣).

(٦) دراسات إسلامية (ص١٥٠).

(٧) المرجع نفسه (ص٢٣٤).

(٨) المرجع نفسه (ص٢٢٢).

كان "الدين في حد ذاته افتراضًا عقليًا أو مجرد إمكانية لأنه لم يوجد إلا من خلال تفسيراته التاريخية"[1]؛ أصبح المطلوب التخلص من هذه "التفسيرات التاريخية" تحديدًا بوصفها "شوائب"[2]، وبعد أن كان الإسلام" باعتباره معطى تاريخيًا وليس باعتباره دينًا... ويهمنا ما نشأ منه كحضارة وليس مصدره من أين أتى"[3]. يتحول الأصل إلى فرع، والفرع إلى أصل،" التاريخ في نهاية الأمر لا يكون حكمًا شرعيًا، فلا يمكن الانتقال من الفرع إلى الأصل، أو من الواقع إلى الفكر"[4]. وهناك عشرات الجمل التي أكد فيها حسن حنفي على أن الواقع على العكس من ذلك، هو الأصل وليس فرعًا، بالإضافة إلى الفكر: " الواقع مصدر كل فكر"[5]. والواقع" هو المصدر الأول والأخير لكل فكر"[6]. و" الأولوية للواقع على الفكر"[7]. و" أسبقية الواقع على الفكر، ومناداته له"[8].

وقد طال هذا الهدم تلك النظرية التي صاغها حسن حنفي حول "أسباب النزول" و"أسباب النسخ"، بوصفها دليل التاريخية وتجسيدها في الوحي الإسلامي، يقول: " وإن ما عبر عنه القدماء باسم "أسباب النزول" لهو في الحقيقة أسبقية الواقع

(١) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٧٠).

(٢) يقول جورج طرابيشي: " وهذه لفظة لها مشحونيتها الخاصة من وجهة نظر التحليل النفسي". ازدواجية العقل (ص١٨).

(٣) التراث والتجديد (ص٢٤).

(٤) مجلة اليسار الإسلامي (ص١٠٠).

(٥) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٢٦).

(٦) التراث والتجديد (ص١٦).

(٧) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١٢٦).

(٨) التراث والتجديد (ص١٥).

على الفكر ومناداته له. كما أن ما عبر عنه القدماء باسم "الناسخ والمنسوخ" ليدل على أن الفكر يتجدّد طبقًا لقدرات الواقع وبناء على متطلباته"[1].

فالوحي إذن " يتغير أيضًا طبقًا لتغير الواقع"[2]. والزمانية بُعد مباطن له "الوحي ليس خارج الزمان، ثابتًا لا يتغير بل داخل الزمان يتطور بتطوره"[3].

ويقول: " لا يهمنا في تفسير الآيات القرآنية الرجوع إلى الوقائع التاريخية المحددة التي كانت وراء أسباب النزول، فذلك يهدف فقط إلى ضبط معاني الآيات"[4]. ويحذر من أن يُفسر أحدٌ آيات القرآن ووقائع التاريخ النبوي وأقواله، بـ" ظروف ومناسبات طارئة خاضعة لمجريات الأحداث وتقلبات الزمن"[5].

وأخيرًا فهو يُطالب علوم التفسير بأن تتجاوز" التفسير التاريخي الذي وقع فيه أغلب المفسرين، وكأن القرآن يتحدث عن وقائع مادية في زمان ومكان معينين عن طريق جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول حوادث ماضية"[6].

وبالتوازي مع ذلك تخلي نظرية "أسباب النزول" التاريخية مكانها لنظرية "الظواهر الإيجابية والسلبية" غير التاريخية. فالظواهر المعنية هنا هي تلك التي تصاحب "تحول النص الديني إلى فكرة، والوحي إلى حضارة". فخلافًا للنص الذي سبق ذكره والذي يؤكد فيه على كون الإسلام "معطى تاريخيًّا" وعلى أن المهم ليس

---

(١) المرجع نفسه (ص١٥).
(٢) تربية الجنس البشري (ص١١١).
(٣) دراسات إسلامية (ص٧١).
(٤) مجلة اليسار الإسلامي (ص١٠٠).
(٥) المرجع نفسه (ص٩٩).
(٦) المرجع نفسه (ص١٩).

نشأته بوصفه ديناً بل تطوره بوصفه حضارة؛ نرى الإيجابية تُنسب هذه المرة إلى النص الديني بما هو كذلك، والسلبية تُنسب إلى التاريخ وإلى الفكر من حيث هو عمل تاريخي في النص الديني. وهكذا فإن الظاهرة الإيجابية في العلوم العقلية هي تلك التي " تصدر من النص الديني بعد فهمه أو تفسيره ثم تعود إليه دون أن يكون لها بقايا يرجع أصلها إلى التاريخ أو إلى بيئة ثقافية أخرى... أما الظواهر السلبية فهي الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها. وبتعبير آخر هي الظواهر المتبقية والتي يرجع أصلها إما إلى التاريخ أو إلى أصول أخرى والتي لا يمكن إرجاعها إلى النص الديني"[1].

وبما أن الوحي "بناء نظري شامل" والنص "حقيقة متكاملة"؛ فإن عمل التاريخ أو الفكر - وهو بالتعريف تاريخي - لا يمكن أن يكون انتقاصًا وانحطاطًا. وبالفعل ما دامت " الظاهرة السلبية تنتج من عمل الفكر في النص، والتاريخ في الوحي"، فلا " توجد حضارة تقدم ظواهر إيجابية دون أن تقدم معها ظواهر سلبية، وهذا هو معنى تحول الوحي إلى حضارة"[2].

والانحطاط هو أيضًا المعنى الذي يمكن استخلاصه من هذا الحكم الذي يطلقه حسن حنفي في معرض تعليق له على نص للسنج، يقول: " لا يمكن العبور من التاريخ إلى الإيمان على الإطلاق، فهناك هوة سحيقة بين العرضي والجوهري؛ فالعرضي عرضة للخطأ، أما الجوهري فيقينه مطلق"[3].

(١) التراث والتجديد (ص١٧٠).

(٢) المرجع نفسه (ص١٧١).

(٣) دراسات إسلامية (ص٢٦٦).

ومـا دام أن الأمـر عنده كذلك فلا غرو أن يُعلـن رفضه القاطع للخلط "بين الإسلام والتاريخ كما هو الحال في المسيحية"[1]. فمثل هذا الخلط جائز في النصرانية واليهوديـة، ولكنه غير جائز إطلاقًا في الإسـلام؛ لأن فيه تجاهلًا وتناسـيًا لـ"نوعية الدين الإسلامي الذي يفرِّق بين الإسلام كما هو موجود في الكتاب وتاريخ الإسلام كما هو موجود عند المسلمين في حضارتهم، وهي التفرقة التي يعسر العثور عليها في الديانات الأخرى"[2].

من هنا كان رفض تطبيق المنهج التاريخي على الإسلام، إذ بهذا المنهج "يتحول الإسـلام من وحي إلى تاريخ، ويصبح الإسـلام هو ما حـدث في التاريخ على مدى أربعة عشر قرنًا من الزمان"[3].

وهكـذا، فبعـد أن كان المنهـج التاريخـي موضع مديح مطلـق بوصفه ضامن صحـة كتب الوحي؛ أصبح موضع هجاء مطلق بوصفه منهجًا مخارجًا وغير مطابق لموضوعـه المثـالي الـذي هو الوحـي؛ فالمنهـج التاريخي "يقـوم على تفريـغ الظاهرة المدروسة من مضمونها، وإرجاعها إلى عناصر سابقة عليها، وتحويلها إلى كم تاريخي محـض، وإنـكار اسـتقلالها كظاهـرة فكرية لهـا جذورها في الفكـر أو الشـعور"[4]. وهـذا المنهـج التاريخـي "ليس منهجًا علميًّا بل نشـأ تحت ظروف خاصة، يسـتعمله المستشرقون لأسـباب شعورية أو لا شـعورية... يأتي المسـتشرق فيعمم هذا المنهج

(١) تربية الجنس البشري (ص١١٠).
(٢) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١٣٩).
(٣) دراسات إسلامية (ص٢٩٧).
(٤) المرجع نفسه (ص٢٩٧).

ويطبقه على الظواهر الفكرية الإسلامية التي هي ظواهر "مثالية"... ويحيل كل شيء إلى ظواهر تاريخية"[1].

وهذا المنهج التاريخي "يقضي على وحدة الظاهرة واستقلالها"[2]. وقد وصل حسن حنفي إلى أن "الله هو التاريخ"[3]. وبعد هذا الانقلاب يصبح التاريخ هو عدو الله!

ومن الأمثلة الصارخة في بيان تناقض حسن حنفي أنه شنع على كل المحاولات التي تريد القفز على التراث الإسلامي لتسقط عليه مذاهب خارجية عنه، يقول - وهو يتحدث عن تلك المحاولات كمحاولة حسين مروّة-: "أنها محاولة للقفز على التراث من الخارج، أي: إسقاط مذاهب خارجية على التراث الإسلامي... مرة ماركسية وأخرى ليبرالية ثم وجودية فقومية فوضعية وظاهراتيّة... وفي هذه الحالة نسقط على التراث الإسلامي وجهات نظر غربية، وننسى خصوصية التراث الإسلامي... إن عيب هذه المحاولات يكمن في كونها قراءة غربية بمنهج غربي"[4].

ولو صدر هذا الكلام من غير حسن حنفي لصدقناه، لكنّ العجيب أن يصدر منه، فليس هناك أحد حاول قراءة التراث الإسلامي بالقراءة الظاهراتية سواه، ورسالته للدكتوراه شاهدة بذلك، وكذلك تفسيره للدين تفسيرًا ماركسيًّا.

ثم هل هناك قراءة خارجية للتراث الإسلامي وأكثر غربية وإسقاطية أكثر

(١) المرجع نفسه (ص٢٧٩-٢٩٩).

(٢) التراث والتجديد (ص٨٢).

(٣) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٢٢٣).

(٤) الوحدة، العدد ٦، آذار- مارس ١٩٨٥م ص ١٢٩، نقلاً عن: ازدواجية العقل (ص٢٢٦).

من قراءة حسن حنفي له؟! وهو صاحب اليمين واليسار، وهذان المفهومان لم يتعاط معهما التراث إلا في البيئة الغربية ذات الأهواء البشرية، وتحديدًا في فرنسا في عهد الثورة الكبرى[1].

فهذه الأمثلة الصارخة في التناقض تجعل الحديث عن منهج مطرد لحسن حنفي من المهام الصعبة جدًا؛ لكثرة تناقضاته ومتناقضاته، يعرف هذا من قرأ تراثه، ولذا فقد توجهت بالحديث عن أصول منهجه وروافده ومكوناته التي شكلت ذلك الفكر المتناقض عنده.

٤. من الأسباب التي ساعدت أولئك الفلاسفة على ترك بصماتهم على حسن حنفي: أنه عمد إلى الأخذ والعَبِّ[2] من الحضارة الغربية دون تمييز بين النافع منها والضار، ودون إدراك للفروق الأساسية بين الواقع الثقافي الغربي الذي نشأت فيه تلك الأفكار والمناهج المستمدة من الأفكار البشرية وكثير منها مستمد من ملاحدة، والواقع الثقافي الإسلامي الذي يستمد تصوراته وأفكاره ومناهجه ومبادئه من الوحي الإلهي، فهو ينقل لنا المفاهيم والمصطلحات المستخدمة من ثقافة معينة إلى ثقافة أخرى مغايرة تمامًا، وهو ما ترتب عليه خلق فجوة كبرى بين القارئ العادي وبين ما يكتبه حسن حنفي، وهو بهذا يصبح كمن يُخطاب نفسه، ولا أدل على ذلك من أنه لم يُكتب لمشروعه التأثير كما كان يريد- والحمد

---

(١) انظر: ازدواجية العقل (ص٢٢٦،٢٢٧).

(٢) العَبُّ: شرب الماء من غير مصٍّ، وقيل: يشرب الماء ولا يتنفس، وهو يورث الكُباد. وقيل: يشرب الماء دغرقة بلا غَنَث. الدغرقة: أن يصب الماء مرة واحدة. انظر: لسان العرب (عبأ) (١٠/ ٦).

لله- وذلك لغرابة ما يكتب على البيئة الإسلامية، وشناعة ما يطرح، ولذا نرى أحد تلاميذه وهو نصر حامد أبو زيد قد حكم على مشروع أستاذه "التراث والتجديد" بالإخفاق[1].

فهذه الأسباب الأربعة تفسر لنا -ولا تسوّغ- تخبطه واضطرابه وتنقله بين تلك المناهج الفلسفية المتناقضة مع بعضها، حتى أصبح القلق والاضطراب والتناقض سمات بارزة في شخصيته ومؤلفاته.

ويمكن القول إن الأصول الفكرية التي كوّنت منهج حسن حنفي ترجع إلى ستة أمور هي كما يلي:

الأول: المادية التي جعلته ينكر الغيب كله، ويتنكر للخالق سبحانه، ويستبعد كل ما لم يكن محسوسًا أو خاضعًا للتجربة. وأن مصدر المعرفة عنده هو الحواس والحواس فقط، وقد ساعدته الفينومينولوجيا الهوسرلية على ذلك.

الثاني: خلطه المتعمد بين الوحي النص المعصوم وبين الاجتهاد البشري الذي نشأ من محاولة تفسير الوحي ومحاولة فهمه فقد يصيب وقد يخطئ، وإن كان هو لا يؤمن بالوحي أصلًا، ففي نظره هناك إسلامات متعددة وليس إسلامًا واحدًا، فهناك إسلام سياسي وإسلام مستنير وإسلام لبرالي ديمقراطي...إلى آخر تلك الإسلامات، ليصل إلى الحرية الفكرية- التي أفادها من سبينوزا- في فهم هذه الإسلامات.

---

(١) انظر: نقد الخطاب الديني (ص١٨٥) نصر حامد أبو زيد.

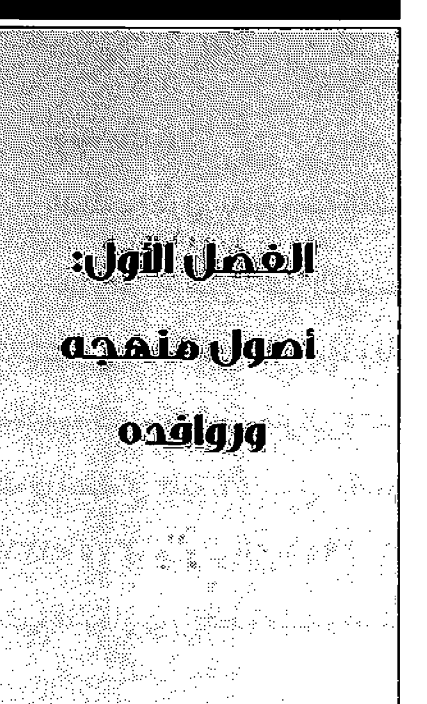
الثالث: تقديمه للعقل على النقل ومبالغته في ذلك مبالغة كبيرة حتى وصل به إلى درجة التأليه، بل استعاض به عن الوحي، فمع وجود العقل عنده فلا حاجة إلى الوحي، والوحي شيء زائد وإضافي، وكل النصوص النقلية لو تضافرت على أمر ما ولم يشهد العقل لذلك الأمر فلا مجال لقبوله البتة عنده. وهذه النزعة التأليهية للعقل ليست بدعة لم يُسبق إليها بل كانت موجودة من قديم، إلا أن حسن حنفي كعادته في تطوير الأفكار طورها حتى بلغ بها مبلغ ملاحدة فلاسفة التنوير وربما تجاوزهم.

الرابع: مبالغته في التنكر للمصطلحات الإسلامية والإتيان بمصطلحات جديدة من عند نفسه، وقد ظهر هذا جليًا في مناداته بالتجديد اللغوي الذي أوقع نفسه في التناقض مع شروطه التي وضعها لذلك التجديد.

الخامس: التأويل التعسفي للنصوص ولي أعناقها بل التلاعب بها تناغمًا مع ماديته وجموحه العقلي.

السادس: اعتماده على بعض الأفكار والمصطلحات المستمدة من فلاسفة التنوير ومحاولة أنسنة الدين من خلالها؛ كفكرة الاغتراب الفويرباخية المستمدة من النزعة الإنسانية المتطرفة، وفكرة التطور اللسنجية المستمدة من النظرية الداروينية، والجموح العقلي المتطرف الذي يرى أن العقل ليس في حاجة إلى إله ولا رسول ولا نبوة ولا يند عنه شيء متى بلغ سن النضج والكمال.

وبناء على ما سبق فقد رأى الباحث أن يكون الحديث عن منهج حسن حنفي في سبعة مباحث تفصيلها كما سيأتي.



وفيه سبعة مباحث :

المبحث الأول:
بداية وعيه الفلسفي ووحدة الوجود.

المبحث الثاني:
أساتذته الذين تلقى عنهم مباشرة وكان لهم دور في صوغ فكره ورسم منهجه.

المبحث الثالث:
الجموح العقلي عنده.

المبحث الرابع:
علم "نقد الكتاب المقدس!" وأثره في منهجه.

المبحث الخامس:
الفينومينولوجيا الظاهريات وفكرة التطور.

المبحث السادس:
الماركسية وأثرها عليه.

المبحث السابع:
فلسفة التنوير وأثرها عليه.

المبحث الأول: بداية وعيه الفلسفي ووحدة الوجود[1]

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: بداية وعيه الفلسفي ووحدة الوجود وأثرها عليه:

بدأ وعي حسن حنفي الفلسفي عندما كان طالبًا في جامعة القاهرة بمصر، وكانت بدايته بالمثالية الألمانية، وفلسفة المقاومة، خاصة عند فشته، ومن شدة إعجابه به كتب عنه كتابًا بعنوان: فشته فيلسوف المقاومة، بل عدّ نفسه فشتيًّا[2]. وفي أثناء دراسته في كلية الآداب في جامعة القاهرة وهو في السنة الثالثة والرابعة في عام ١٣٧٤-١٣٧٥هـ، الموافق ١٩٥٥-١٩٥٦م، أصابته الرجفة الفلسفية عندما كان يستمع لديكارت وكانط وفشته ومحمد عبده، حيث يقول: "ولأول مرة كنت أجلس

---

(١) ظهر هذا المذهب في الفكر الإسلامي عند الحلاج وابن عربي، ومن أشهر القائلين به في العصر الحديث من الفلاسفة: جيوردانو برونو وسبينوزا، وأربعة ألمان هم: فشته، وشلنج، وهيجل، وشوبنهور، وهذا المذهب على ضربين: الأول: أن يكون الله وحده هو الوجود الحق، والعالم مجموع المظاهر التي تعلن عن ذات الله دون أن يكون لها وجود قائم بذاته. وهذا الضرب تصوره أحادية سبينوزا. والثاني: أن يكون العالم هو وحده الوجود الحق، ويسمى وحدة الوجود المادية، ويدعو إليه ديدرو. أما بالنسبة لفويرباخ فوحدة الوجود عنده إلحاد لاهوتي، ومادية لاهوتية، ونفي للاهوت، ولكنها في الآن نفسه تتخذ موقفًا لاهوتيًا لأنها تجعل من المادة النافية لله محمولًا للوجود الإلهي، وهو هنا يساوي بين هيجل وسبينوزا. انظر: المعجم الفلسفي (ص٦٨١،٦٨٢) مراد وهبة.

(٢) انظر: فشته فيلسوف المقامة (ص١٣).

بوجداني أسمع حديث القلب وأتمتع بالذكريات الحية من الفيلسوف النابض[1]. ولأول مرة أحسست بالرجفة الفلسفية ونشوة المستقبل وبدايات حدوسي الفلسفية وأنا أستمع إلى إقبال في شهوري الأخيرة بالجامعة، وكأنني كنت أسمع ضربات قلبي وأنصت إلى حديث نفسي، وكان الحديث في الذاتية والخلق والإبداع والجمال والأمة ونهضة المسلمين ونقد الغرب يجد صداه في نفسي وكأن أحدًا كان ينتزع من نفسي انتزاعًا... وقول أحد الأساتذة[2]..: هذا "برجسون" فعرفت أنني إقبال وبرجسون. وما إن سمعت عن القصدية وتحليل الشعور حتى عرفت أن مصبي كان هوسرل في النهاية"[3].

آمن حسن حنفي بهذه الرجفة الفلسفية الحدس وأصبحت هي الموجِّه له في كل كتاباته، وهي تمثل جوهر تكوينه الفلسفي فيما بعد، يقول: "وهو في الحقيقة حدسنا الأول الذي حدث لنا في مقتبل حياتنا الفلسفية، والذي ظل مُوَجِّهًا لنا في كل كتاباتنا"[4]. وهو يعني عنده: "اتصالًا مباشرًا بالفكر ورؤية مباشرة للواقع"[5].

فالحدس INTUITION: "معرفة حقيقية بيِّنة، مهما تكن طبيعتها، تُستعمل مبدأً ومُرتكزًا للاستدلال النظري، وتدور حول الأشياء وعلاقاتها"[6].

---

(١) يعني به: عثمان أمين، الذي كان يدرِّسه في تلك المرحلة.

(٢) هو: زكريا إبراهيم.

(٣) دراسات إسلامية (ص٣٥٠).

(٤) التراث والتجديد (ص١٨٦).

(٥) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٨).

(٦) موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٧٠١) (INTUITION).

أو هو: "نظرة مباشرة وفوريّة لموضوع فكري ماثل الآن أمام الفكر ومُدْرك في واقعه الفردي"[1].

وقد أقام "ديكارت" نظامه الفلسفي على الاستنباط العقلي من بدهيات حدسية ليست في حاجة إلى برهان، وسمى هذا الحدس نورًا طبيعيًا.. أو غريزة عقلية[2].

وفي المقابل نجد المثالية الفلسفية المعاصرة التي تمثل عهد انحطاط الفلسفة البورجوازية[3] في الغرب؛ قد سلكت اتجاهًا مؤثرًا في الفلسفة لا يعتمد على الحدس نهائيًا ويرفض العقل الديكارتي والعقلانية بعامة، هو اتجاه الحدسية الفلسفية PHILOSOPHICAL INTUTIONISM: إن الحدسية الفلسفية الحديثة، على العموم تنظر إلى الحدس على أنه مقدرة غامضة على المعرفة لا يمكن التوفيق بينها وبين المنطق أو الممارسة بل إن الحدس دومًا في تعارض مع المنطق والتجربة[4].

أما بالنسبة للحدس عند "برجسون" فهو عِرفان شبيه بالغريزة عند الحيوان، ينقلنا إلى باطن الشيء، ويطلعنا على ما فيه من طبيعة مفردة، لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، فقد عرَّفه بقوله: "وأريد بالحدس الغريزة التي أصبحت غير مغرضة،

---

(١) المرجع نفسه (٢/ ٧٠٢) (INTUITION).

(٢) انظر: المعجم الفلسفي (١/ ٤٥١-٤٥٤) جميل صَليبا.

(٣) البورجوازية: طبقة نشأت في عصر النهضة الأوربية بين الأشراف والزراع، وأصبحت دعامة النظام النيابي، ثم صارت في القرن التاسع عشر الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج في النظام الرأسمالي، وقابلت بهذا طبقة العمال. انظر: المعجم الفلسفي (ص١٣٨) مراد وهبة، والمعجم الفلسفي (١/ ٢٠٥) جميل صَليبا.

(٤) انظر: الفكر الفلسفي العربي المعاصر (ص٢٢٨)، ودراسات إسلامية (ص٢٧٤). وانظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٧٠٣،٧٠٤).

وجعلت تشعر بنفسها، وتستطيع التفكير في موضوعها وتوسيعه على نحو غير محدود"[١]. وهذا الحدس أقرب إلى الكشف الصوفي، فقد جعله مباينًا للعقل، وميدانه الميتافيزيقيا، وهو المناط للكشف والمعاينة عند الصوفية. ومما يميز الحدس عند برجسون عن المعرفة العقلية هو أن الحدس معرفة منبعثة من داخل الإنسان، وليست من خارجه، والفرق بينه وبين الإلهام الصوفي: أن الإلهام الصوفي يراه الصوفية إفاضة الله من علمه الأزلي على العبد، أو قل: هو ارتقاء العبد حتى يصل إلى درجة ينكشف له فيها الحجاب فيطلع على اللوح المحفوظ، فيعرف حقائق الأشياء[٢].

وعليه ففلسفة برجسون هذه مثالية لا عقلية وحدسه صوفي، والفيلسوف في نظره عليه أن يُعارض كل الفلسفات السائدة في عصره، وأن يوجد دائمًا باستمرار، أي: يتغير ويخلق نفسه دائمًا، والانفتاح هو المنفذ الوحيد لذلك التغير، وبه يكون الفيلسوف متطورًا؛ لأن التطور عنده هو قانون الحياة، فهو تطور خالق، وفلسفته هذه شجعت الفلسفة اللاعقلانية[٣]، يقول حسن حنفي - وهو يتحدث عن برجسون -: "إلا أنه بوجه أخص فيلسوف الحياة الباطنية أو الزمان أو الحدس[٤] أو

---

(١) التطور الخالق (ص١٦٢) هنري برجسون. وانظر: المعجم الفلسفي (١/ ٤٥١-٤٥٤) جميل صليبا.

(٢) انظر: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام (ص٢٣١،٢٣٢ و ٢٦٧) الزنيدي.

(٣) انظر: برجسون فيلسوف الحياة (٥-٧).

(٤) برجسون تصور العقل في بداية أمره على طريقة ديكارت، فظن أن وظيفته مقصورة على إدراك معان واضحة ومتميزة على مثال المعاني الرياضية وأنه لا يدرك القوة والحركة والحياة فيرى النبات والحيوان وجسم الإنسان مجرد آلات، فلما رأى بطلان هذه النتيجة اتهم العقل ذاته واصطنع مذهبًا لا عقليًا والتمس المعرفة الحقة في حدس لا ندري ماذا يحدس والوجود عنده صيرورة محضة خلو من ماهيات تُدرك. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٤٤٤) يوسف كرم.

الطاقة الروحية أو الحركة أو الطفرة والكمون أو الإبداع"، وبرجسون هو مِنْ أكثر من" حلل التجربة الصوفية. ووضع الأسس الميتافيزيقية للتصوف، وجعله أعلى من الفلسفة، وجعل الصوفي أعلى من الفيلسوف... فكلاهما ينهلان من مصدر واحد العقل الفعال. وقالا حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين: التخيل عند النبي! والبرهان عند الفيلسوف"[١].

وهذه المعرفة الحدسية الغامضة تمثل ادعاء أساسيًا عند حسن حنفي مثلما تُمثل مصدر إحساسه بالنبوة. وهذه المعرفة الغامضة نتاج المفكر الفرد المبدع، وما دام أن المعرفة الحدسية بهذا الغموض فقد لا يحتمل العصر إلا فيلسوفًا واحدًا، حيث يقول- وهو يتحدث عن دور المفكر في البلاد النامية-: " ولم نقل المفكر في صيغة الجمع لأن المفكر أندر من الندرة. وقد يكون في المجتمع كله مفكّر واحدٌ إن وجد، فالعصر لا يتحمل أكثر من مفكر ويكون هو المفكر بألف ولام التعريف"[٢]، حتى لكأن التاريخ قد حمّل هذا المفكر الفيلسوف مسؤولية عصره[٣]، فهو نبي قومه، يقول: " فمن المفكر إذن؟ المفكر هو ذلك المواطن الشاب الذي استطاع أن يعي مجتمعه القديم وأن يرى واقعه المعاصر... هو النبي بين قومه ينقلهم من مرحلة إلى أخرى أو الذي يغيرهم من حال إلى حال"[٤].

---

(١) برجسون فيلسوف الحياة (ص٧).

(٢) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٢٧).

(٣) انظر: المرجع نفسه (١/ ٢٧)، والتراث والتجديد (ص٧٩).

(٤) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٢٧).

إن فعل المعرفة عند حسن حنفي كما هو عند برجسون "يتطابق مع الفعل الذي يخلق الواقع"[1]. فالفكرة والمفكر لهما الأولوية القصوى في هذا الكون، فالفكرة تُشرق عقل المفكر، ثم يكون هو مسؤولًا عن نقل هذه الرسالة، التي بإمكانها تغيير الواقع بحيث يصل إلى مطابقة الفكرة. فمشروعه الفلسفي هو تأصيل الفكر الإسلامي على أسس فلسفية، وهذا المشروع يعبر عن فكره الخاص الذي لا يُعد- في نظره- تلخيصًا لمجموعة من المذاهب الفلسفية، وإنما هو فكره الخاص المستقل[2].

بعد ذلك سمع عن الإيحاء المتبادل بين الذات والموضوع عند هيجل. وقضية الذات والموضوع لم تكن مشكلة في الفكر الأوربي إلا مع ظهور الفلسفة الوجودية التي بدأت البحث في الوجود بالكشف عن المصدر الحقيقي للمعرفة، فَقَلَبَت الكوجيتو الديكارتي: أنا أفكر إذن فأنا موجود[3]، لتجعله: أنا موجود إذن أنا أفكر، فأدى هذا إلى قيام المشكلة الكبرى في الفلسفة الحديثة، مشكلة الصلة بين الموضوع والذات، وهي: هل الموضوع من نِتاج الذات، أو عالٍ على الذات؟

---

(١) الموسوعة الفلسفية (ص٧٨) روزنتال وآخرين، ترجمة: سمير كرم، نقلاً عن: الفكر الفلسفي العربي المعاصر (ص٢٢٩).

(٢) انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٥٤-٥٨).

(٣) انظر: مقال عن المنهج (ص١٤٩) رينيه ديكارت.

وبناء على هذا قام المذهبان الرئيسان في الفلسفة الحديثة: مذهب المثالية[1] ومذهب الواقعية[2]، واحتدم الصراع بين المذهبين، فبينما يرى العقليون المثاليون أن العقل هو المصدر الأول للمعرفة؛ ينكر أصحاب الفلسفة الواقعية اعتبار العقل أداة للمعرفة، ويرفض أصحاب الوجودية قدرة العقل على إدراك التجربة الإنسانية الحية، والإلمام بعلاقة الإنسان بالكون -أي: الذات والموضوع- ويحاول أصحاب

---

(١) المثالية: كلمة تُقال غالبًا في مقابل "الواقعية"، كذلك وضعت "المثالية" في مقابل "المادية". والمثالية هي المذهب القائل: إن حقيقة الكون أفكار وصور عقلية، وأن العقل مصدر المعرفة. وهي اتجاه فلسفي يبدأ من المبدأ القائل: إن الروحي أي اللامادي أولي، وأن المادي ثانوي. والمثالية ثلاثة أنواع، الأول: مثالية ظاهرية أو طبيعية: وهي المثالية الإنجليزية التي ترد كل شيء إلى حالات شعور الفرد، أي إلى الإحساسات، وهي مثالية "هيوم" و"مل جون ستيورات". والثاني: مثالية "كانط" التي يسميها بالترنسندنتالية، التي ترد العالم إلى قوانين العقل. والثالث: مثالية مطلقة: وهي التي ترى أن الوجود ليس هو الفكر الفردي ولا هو الفكر الإنساني برمته وإنما هو الفكر في ذاته، أي الفكر المطلق. وهذه هي مثالية هيجل وهي قريبة من مثالية أفلاطون. انظر: موسوعة الفلسفة (٢/ ٤٣٩) لبدوي، والمعجم الفلسفي معجم المصطلحات الفلسفية (ص٥٧٣) مراد وهبة، والمعجم الفلسفي (ص٥٨١،٥٨٢) مصطفى حسيبة.

(٢) الواقعية بوصفها مذهبًا فلسفيًا تضاد المثالية. فعن السؤال: ما الموجود؟ تجيب المثالية: الموجود هو إما الفكرة أو العلاقة مع الأفكار، أو النشاط البنائي الفكري الذي يقوم به العقل. وتجيب الواقعية: الموجود شيء إما روحي (لأنه توجد واقعية روحية) أو مادي. والمذهب الواقعي في فلسفة العصور الوسطى كان مقابلًا للمذهب الاسمي، حيث كان يجعل للكليات وجودًا واقعيًا موضوعيًا، ولكنه صار في الفلسفة الحديثة يقابل المثالية، حيث إنه يجعل للموضوعات المادية وجودًا خارجيًا سواء خبرنا هذا الوجود أو لم نخبره، بعكس المثالية التي تزعم أن الموضوعات المادية والوقائع الخارجية لا توجد مستقلة عن معرفتنا أو شعورنا بها. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٥٢٢) للحفني، وموسوعة الفلسفة (٢/ ٦٢٤) لبدوي.

فلسفة الذرائع البراجماتية[1] التوحيد بين معنى الفكرة وآثارها العلمية، ويصر أصحاب النزعة العلمية على أن الحقائق لا تكون إلا في العلم الطبيعي وحده[2]، حتى جاء هُسِّرْل في أوائل هذا القرن فأقام فلسفته الجديدة فلسفة الظاهريات الفينومينولوجيا على أساس فكرة الإحالة المتبادلة بين الطرفين، وخلاصة هذه الفلسفة: أن هناك دائمًا إحالة متبادلة بين الذات والموضوع، فلا وجود للذات إلا من حيث كونها محيلة إلى موضوع، كما أنه لا وجود للموضوع إلا على أساس أنه محيل إلى ذات، فالفينومينولوجيا هي ميدان تحليل عالم التجربة الحية السابق على الصياغات المنطقية والقضايا العملية، كما أنها نظرية في الحدس تقوم على الشعاع

---

(١) البراجماتية: أهم إسهام فكري أمريكي، كان رواجها في الربع الأول من القرن العشرين، وكان ممن تأثر بها إدموند هُسِّرْل. صاغها واخترع اسمها لأول مرة تشارلز بيرس (١٨٣٩-١٩١٤م) بوصفها منهجاً للتفكير أو نظرية في المعنى، أوضح معنى البراجماتية في مقال له بعنوان"كيف نوضح أفكارنا"(١٨٧٨م) حيث ذكر القاعدة التالية: إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثارٍ عملية لا أكثر. وهذا يعني أن علامة الحقيقة أو معيارها العمل المنتج. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٢٦٩-٢٧١) للحفني، والمعجم الفلسفي (ص١٣٧) مراد وهبة، والمعجم الفلسفي (ص١١١) مصطفى حسيبة، والبراجماتية وموقف الإسلام منها، رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر، كلية أصول الدين- قسم العقيدة والفلسفة، إعداد: أحمد السيد رمضان.

(٢) انظر: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي (ص٤). وقد نقل: أن هذا الواقع عبر عنه بعض الفلاسفة بأسلوب يسخر فيه من الفلاسفة التقليديين وفلسفاتهم العقيمة في رأيه بقوله: " إن الفيلسوف من هؤلاء يشبه الأعمى الذي يبحث- جاهدًا دائبًا- في حجرة مظلمة عن هرة سوداء، لا وجود لها". (ص٥).

المزدوج، الأول: الذي يأتي من الخارج إلى الداخل[1] عن طريق الإحساس، والثاني: الذي ينبثق من الداخل إلى الخارج عن طريق الوعي أو الانتباه. فهناك فعل متبادل بين الذات والموضوع؛ لأن الإنسان- على حد تعبير حسن حنفي- ليس مجرد قطب سالب يستقبل الانطباعات الحسية الخارجية، بل هو عندهم قطب موجب يحيل الواقع إلى معنى ويدرك الماهية[2].

ثم سمع عن القصدية عند هُسِّرْل، وهي من المعاني الأساسية في الفينومينولوجيا، عرفها هُسِّرْل بأنها: خاصية كل شعور "أن يكون شعورًا بشيء"[3]، وبهذه المنزلة يمكن وصفه مباشرة.

---

(١) تأرجحت الفلسفة الغربية بصفة عامة عبر ما يقرب من ثلاثة قرون بين الخارج والداخل، ابتداء من "هيوم" و"لوك"، وانتهاء بـ" هيجل" و"نيتشه"، وهذا التأرجح يمثل محور الاختلاف بين فكر واقعي يعتمد على التجربة الحسية أساساً للمعرفة الإنسانية، وفكر مثالي يضع أسس المعرفة داخل العقل البشري. فكل من"لوك" و"هيوم" و"هوبز" و"هيجل" و"نيتشه" يمثلون القطب الخارج في إرجاع المعرفة الإنسانية. و"ديكارت" و"بيركلي" و"كانط" يمثلون القطب الداخل، مع ملاحظة بعض الفروق التي يمكن أن تنقل واحدًا من هؤلاء في مرحلة ما من تطور فكره الفلسفي أو في جزئية ما منه إلى المعسكر المقابل. وأما معسكر الشكاكين فهو يتسع ليضمهم جميعًا بين آن وآخر. فـ"هيجل" و"نيتشه" و"هيوم" و"لوك" ينتقلون من المعسكر الأول إلى منطقة " البين بين" من حين لآخر، أو في جزئية من فكرهم دون الأخرى، والشيء نفسه لأقطاب المعسكر الثاني. انظر: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية (ص١١٠-١١٣).

(٢) انظر: تعالي الأنا موجود (٤٠،٤١)، وموسوعة الفلسفة (١/ ٣٠٣) لبدوي، وهيجل أو المثالية المطلقة (ص١٢٩) زكريا إبراهيم، وإشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص٣٥) نصر حامد أبو زيد، وفلسفة هيجل ومبحث الدين، مقال للدكتور: سربست نبي، على الرابط:
http://ssarnabr.maktoobblog.com/552474

(٣) نقلاً عن: الفلسفة المعاصرة في أوربا (ص٢٣٢،٢٣٣) إ.م. يوشنسكي. وانظر: موسوعة الفلسفة (١/ ٣٥١) و (٢/ ٥٤١) لبدوي، والنسق العقدي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر حسن حنفي نموذجاً (ص٢٩٠،٢٩١).

وتستند هذه الفكرة في الفكر الهُسرلي إلى الدعوى التالية: "كل فكر هو فكر في شيء"، أي: أنه يقصد، وبعبارة أخرى أدق: الوعي هو وعي بشيء ما، ولا يوجد وعي بالفراغ. فالوعي إذن دائمًا يعي شيئًا، فأنا أعي الطاولة والقلم والشارع والناس التي تمشي فيه... إلخ، وكل هذه الأمور موضوعات للوعي. ومن هنا استطاعت الفينومينولوجيا والوجودية بعد ذلك تجاوز مشكلة الذات العارفة والموضوع الذي شغل بال الفلاسفة، أو قل: مشكلة هذه الثنائية التي تتغلغل في مجمل الإنتاج المعرفي الأوروبي، ففي العصور الوسطى مثلًا كانت هذه الثنائية مسيطرة بشكل كبير، فالكنيسة تُؤسس موقفًا تفْصل فيه بين النور والظلام، والخير والشر، والكفر والإيمان...إلخ، أي: يتم جعل الصواب في جانب والخطأ في الجانب الآخر. وجاءت الحداثة بعد ذلك بوصفها ردَّ فعل على هذه الثنائية، واستبدلت هذه الثنائية الدجماطقية[1] بثنائية أخرى هي: العقل والحواس، الكلي والعيني، الذات والموضوع...إلخ، فالماركسية مثلًا أكثر تمثيلًا لهذا المنطق الدجماطيقي حيث يتأسس انفصال تام للذات العارفة عن الموضوع عن العالم الخارجي غير أنّ فكرة القصدية لدى هُسِّرْل- يتفق معه الوجوديون أيضًا- تُؤكد أنّه من المستحيل الفصل بين موضوعات الوعي والوعي بالموضوعات، وبهذا استطاعت الفينومينولوجية تجاوز

---

(١) الدجماطقية تعريب لكلمة Dogmatism، وهي تعني قديماً كل فلسفة تثبت حقائق معينة، وهي تُقال في مقابل الشكية. ومن معانيها أيضًا: الوثوقية، والقطعية، والتوكيدية، وإيقانية متطرفة. كما تعني حديثًا ابتداء من كانط في مقابل فلسفة نقدية، تعني: ادعاء التحرك قدمًا بمعونة معرفة خالصة مأخوذة من تصورات معينة، استنادًا إلى مبادئ يتعامل معها العقل منذ زمن بعيد دون البحث عن وجه الحق في إقرارها.!. انظر: المعجم الفلسفي (ص٣١٤) مراد وهبة، والعقل المغلق أو الدجماطيقية، مقال في مجلة المعرفة العدد ١٥٦ ربيع الأول ١٤٢٩هـ مارس ٢٠٠٨م.

هذه الثنائية الذات والموضوع التي لم تسلم منها حتى فلسفة الحداثة.

فالوجوديون- مثلًا- يؤكدون أنّه لا يوجد "ذات عارفة" بل يوجد "ذات فاعلة للمعرفة" وهذا تجاوز آخر للفلسفة الأوروبية في القرن التاسع عشر وبالأخص للعقلانية الديكارتية[1] وللكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن فأنا موجود"، وأيضًا اختلاف مميز عن المذهب المثالي الذي ينطلق من التسليم بوجود ذات عارفة.

والملاحظ أخيرًا في" فكرة القصدية" هنا أنّ الأشياء تقع تحت إدراكنا دائمًا، وما لم يقع تحت إدراكنا غير موجود بالنسبة لنا، والشعور الفعّال هو الذي يصنع موضوعه في الإدراك[2].

فمثلًا عندما أنظر إلى الأغصان الموجودة في الحديقة من خلال النافذة الـمُطلة أستطيع أن أصف الشجرة وثمارها ولونها، ولكن في حال كانت النافذة مغلقة يصبح لا يوجد وعي لما هو موجود في الخارج، ولكن هل يتوقف وجود ما هو في الخارج على وعيي بها ؟ حسب هُسِّرْل تبقى موجودة في ذاتها ولكنها في الوقت نفسه غير موجودة بالنسبة لنا.

---

(١) ذكر محمد الخشت: أن عقلانية ديكارت ليست سوى قناع مراوغ أخفى وراءه اتجاهاته اللاهوتية التي لا تخرج عن كونها عقائد نصرانية، وقد لبست لباس الفكر الخالص وتقنّعت بأقنعة العقلانية الحديثة، إذ إن مبدأ ديكارت الشهير "الأنا أفكر" ليس بالقوة والرسوخ بحيث يشكل مبدأ كافيًا لاستنباط نسق فلسفي متكامل تتوالى فيه سلسلة الحقائق، إنه لا يعدو أن يكون- وفق العرض الديكارتي له- مبدأ هشًا يستلزم مساندة، ولهذا أدخل ديكارت مبدأ الإله الكامل الصادق لمعالجة جوانب القصور في الكوجيتو. إن العقلانية الديكارتية مظهرية أكثر وهو ما هي جوهرية، حيث يستحضر ديكارت أطروحات العقيدة النصرانية الكاثوليكية، فضلًا عن آلياتها التقليدية في منهجه أو مذهبه، خاصة آلية مواجهة الشيطان الماكر بمساندة الإله الصادق. انظر: أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط (ص١١-١٣) للخشت.

(٢) انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (ص٦٤٨) للحفني.

وهنا- تحديدًا- تظهر قضية التعالي حيث إنه شيء متعالٍ غير معروف بعد بالنسبة للوعي، ومعنى التعالي عند حسن حنفي هو كل ما يتجاوز الحس ويفارقه مثل الله[1]. ولهذا ينتهي هُسْرِّل إلى نوع من المثالية المتعالية التي قال بها كانط، ما دام قد انتهى إلى القول بالشعور المحض غير المحتاج إلى ما هو واقعي، وقد سُميت فينومينولوجية متعالية أو الأنطولوجية المتعالية الظواهرية[2]، "وهي فلسفة دينية ذات اتجاه عقلاني ممتزجة بوحدة الوجود"[3].

---

(١) كما أفادني بذلك.

(٢) انظر: الفلسفة المعاصرة في أوربا (ص٢٣٢،٢٣٣)، وموسوعة الفلسفة (١/ ٣٥١) و(٢/ ٥٤١) لبدوي، ومن فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية في النظريات الغربية الحديثة (ص٩٩) عبد الكريم شرفي، والنسق العقدي (ص٢٩٠،٢٩١). وقد أفاد هسرل هذه القصدية من أستاذه "برنتانو"(١٨٣٨-١٩١٧م) فقد تتلمذ عليه في فيينا من سنة ١٨٨٤م إلى سنة ١٨٨٦م. ويقول برنتانو: إنه وجد معنى القصدية عند أرسطو، كما وجدها عند الإسكلائيين في العصور الوسطى. والظواهر النفسية فيما يتعلق بالعلاقة القصدية، ليست متساوية فيما بينها، ولهذا يميز برنتانو بين ثلاثة أصناف منها أساسية بحسب: الأفكار والأحكام والإرادات أو الانفعالات. أما الأفكار فهي الامتثالات، سواء أكانت تمثل عيانات حسية مثل تلك التي تقدمها الحواس أم لا. وفيما يتصل بالأحكام ينبغي تمييزها من الامتثالات؛ لأنها تضيف إلى هذه الأخيرة علاقة قصدية ثانية مباشرة من الإقرار أو الرفض. فتصورنا لله شيء، وقولنا: إنه موجود شيء آخر. والإرادات أو الانفعالات هي الحركات العاطفية والشهوات. وبدلًا من الإقرار والرفض نجد في صنف الإرادات: التقابل القطبي بين الحب والكراهية أو اللذة والألم. ويلاحظ أن التقابل القطبي موجود في الصنفين الثاني والثالث (الأحكام والإرادات)، وغير موجود في الصنف الأول. إذ في الثاني نجد التقابل بين الإقرار والرفض، وفي الثالث التقابل بين الحب والكراهية، أما الأول (الأفكار) فلا نجد تقابلًا. ولهذا فإن إمكانية الخطأ بمعنى أن أحد الطرفين صحيح والآخر باطل، يوجد في النوعين الثاني والثالث دون الأول. إذ لا يمكن التحدث عن صحيح أو باطل بالنسبة إلى الامتثال. انظر: موسوعة الفلسفة (١/ ٣٥١) و (٢/ ٥٤١) لبدوي.

(٣) المعجم الفلسفي (ص١١٠) مراد وهبة.

فالفينومينولوجيا بتأكيدها على أن موضوعات العالم الخارجي هي في الأصل معطيات من عطاء الوعي ذاته فقد أمّنت عالمـًا قابلًا للمعرفة بيدٍ، ورسخت مركزية الذات البشرية باليد الأخرى. فلم يَعد في الحقيقة بأقل من علم للذاتية ذاتها. فالعالم هو ما أفْتَرِضُه أو أقصده، وينبغي أن يُفهم بالعلاقة بي، بوصفه تماديًا لوعيي، وذلك الوعي ليس تجريبيًّا معرَّضًا للخطأ وحسب وإنما هو متعالٍ أيضًا، فكل ما يراه الوعي ليس مجرد دفق عشوائي من الانفعالات والتصورات والتخيلات، بل هو جوهر الشيء وحقيقته، ولذلك فإن الوعي يقلب كل موضوع في خياله إلى أن يكتشف ما هو ثابت فيه ولا يمكن تقبله[1]، وصار من الواجب رؤية الذات بمثابتها الأصل والمصدر لكل معنى: فهي ليست جزءًا من العالم في الواقع، بل هي التي تأتي بالعالم أصلًا [2].

وهذه القصدية عند حسن حنفي بمنزلة الوحي حيث يقول: "كانت القصدية بمثابة وحي جديد ضد سيادة ثنائية الذات والموضوع التي سادت الفلسفة والتي تم التخلي عنها على الإطلاق"[3].

---

(١) انظر: نظرية الأدب (ص١٠١) تيري إيغلتون.

(٢) انظر: المرجع نفسه (ص١٠٥،١٠٦).

(٣) تأويل الظاهريات (١/ ٢١).

وبهذا اجتمع عنده كما يقول:

" البدايات في الفلسفة الغربية حول المثالية الترنسندنتالية[1] مع فلسفة الذاتية[2] عند إقبال، وأصبح حديث الشعور عنده هو حديث القلب للقلب،

---

(١) الفلسفة الترنسندنتالية فلسفة متعالية، أو فلسفة صورية، وهي فلسفة كانط، حيث يقول: إن المعرفة العلمية الحقيقية هي التي تتقوم بالحس والفهم، أو التي مصدرها الإدراك الحسي والتفكير، أو التي يكون موضوعها الوجود الخارجي وما يضيفه الفكر من عنده على التجربة، ومهمة الفلسفة معرفة ما يأتينا من الخارج وما يضفيه الفكر عليه، ويسمي كانط إضافات الفكر صورًا أو إضافات صورية، وهي متعالية؛ لأننا نحاول أن نتجاوز عالم الحس والتجربة. والفينومينولوجيا عند هُسِّرْل ليست سوى تفسير ذاتي للمثالية الترنسندنتالية، بمعنى أنها ليست ممكنة كتوجّه فلسفيّ أصيل إلاّ إذا كانت مثالية ترنسندنتالية. ذلك يعني أنّ اختلافها النوعيّ لا يحدّدها بنزعة وضعية أو نزعة أنطولوجية، بل بنزعة ترنسندنتالية. فالتشارط الذي يضعه هُسِّرْل بين الفينومنولوجيا والمثالية الترنسندنتالية يعني أوّلًا وهو ما يظهر خاصّة في الأعمال الأولى (ولا سيما في التأمّلات وأفكار موجّهة) على أنّ الترنسندنتاليّ شرط لملازمة الفينومنولوجيا لمضمونها الأساسي، ويعني ثانيًا: أنّ الفينومينولوجيا تفهم على أنّها إعادة مقاربة للمسألة الترنسندنتالية ذاتها: أي إعادة استحداث شروط طرح الفكرة الترنسندنتالية للفلسفة خاصّة بعد تحديدات كانط لها وبعد التحديدات التي عرفتها ضمن تقاليد المثالية الألمانية الكبرى. ونعنى بذلك الاستحداث هنا، تنزيل هُسِّرْل المسألة الترنسندنتالية ضمن ما يسمّيه مشكل التقوّم (Constitution) الترنسندنتالي. والمثالية الترنسندنتالية في معناها الجديد الذي تمنحها إياه الفينومينولوجيا لا علاقة لها بـ" استنباط" العالم انطلاقًا من واقع الشعور، ولا بـ"بناء ميتافيزيقي" يترك الجمال مفتوحًا لعالم من الأشياء بذاتها، وإنما هي مثالية لا تعدو كونها مجرد تبيان للأنا، و" لمعنى التعالي الذي تزودني به التجربة حقيقة، تجربة طبيعية، تجربة ثقافية، تجربة العالم عمومًا. ويعني ذلك: الكشف بنظام عن القصدية المقوّمة ذاتها". تأملات ديكارتية (ص٧٢) إدموند هسرل. وانظر: الفلسفة والتأويل (ص٣٩) نبيهة قارّة، والنظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن (ص٣٣٣) أبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي، والفينومينولوجي والترنسندنتالي والإنساني في فكر هُسِّرْل، مقال لمحسن الزراعي، على الرابط: www.assuaal.net /studies /studies..htm

(٢) الذاتية هي: اتجاه فلسفي يُرجع كل الأحكام الوجودية أو التقويمية إلى أفعال أو أحوال المرء الشعورية الفردية، وهو في المنطق النظرية التي تنكر القيمة الموضوعية للفرق بين الحق والباطل، أو التي تُرجع اليقين إلى التصديق الفردي، وفي الأخلاق النظرية التي تُرجع التمييز بين الخير والشر إلى التمييز بين السعادة الفردية والشقاء الفردي، أو إلى الانفعالات الشخصية التي تُبنى الأحكام الجمالية =

وهو ما أصبح فيما بعد مستوى الشعور في "التراث والتجديد"[1].

وقد عرَّف نظرية الشعور التي اكتشفها بقوله: "اكتشفت نظرية الشعور الثلاثي: الشعور التاريخي لمعرفة صحة النصوص[2] عن طريق مناهج الرواية. والشعور التأملي لتفسير النصوص وفهمها عن طريق تحليل الألفاظ. والشعور العملي لتطبيق الأحكام في الحياة العملية. ومن ثم يتحول الوحي إلى نظام مثالي للعالم من خلال جهد الإنسان وفعله، ويتم التوحيد كعملية في النهاية وليست في

= على الأذواق الفردية، وفي علم النفس تُطلق على الفلسفة التي تُدافع عن وجهة النظر الذاتية التي ترفض الإقرار بأن القيم الموضوعية مقدمة على القيم الذاتية والأمور الشخصية.

أما الذاتية (خودي) في فلسفة محمد إقبال فقد احتلت مكانة عالية، وقد أكثر من ترديدها وبالغ من تعظيمها، حتى أُطلقت على مذهبه، وقد ذكر أنه استعمل هذا المصطلح في غير معناه الأصلي كما يستعمل في الفارسية أو الأردية، ومعناه: الإحساس بالنفس أو تعيين الذات. فالذاتية عند إقبال حالة من الجهاد المتصل والكفاح المستمر، كما يقصد بها المسؤولية التي تقع على عاتق كل فرد. إلا أن حسن حنفي -كعادته- طورها وبنى عليها ما لم يخطر ببال إقبال، وأراد تحميله أفكاره المتطرفة، كما فعل مع سيد قطب والمودودي، وهي طريقة معروفة لأهل البدع قديمًا وحديثًا يتمسحون ببعض المشهورين ويحاولون الكذب عليهم وتقويلهم ما لم يقولوا ونسبتهم إليهم، كي يروجوا لباطلهم ويغتر بهم الناس. انظر: النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي الراهن والإسلامي الراهن (ص٣٣٩)، والفيلسوف الهندي محمد إقبال (ص٧٦-٨٥). وهناك من يرى أن محمد إقبال سلك في محاضراته (تجديد الفكر الديني في الإسلام) مسلك الفلاسفة الاتحاديين الذين يرون أن الخلق مظهر يتجلى فيه الخالق، ومن ثم فتجديده ليس تجديدًا للعقيدة (أو كما سماها: الفكر الإسلامي) وإنما تجريد لها من حقيقة الإلهية، وإضفاء للفكرة الصوفية الفلسفية عليها. انظر: التجديد في الإسلام (ص٤٥) كتاب منتدى مجلة البيان.

(١) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٢٨).

(٢) هذا الشعور هو: علم نقد الكتاب المقدس الذي تعلمه من سبينوزا.

البداية، ويصبح الله أقرب إلى الصيرورة[1] منه إلى الكينونة"[2].

وها هو ذا يصف النظرية التي اكتشفها بقوله: "كانت أول محاولة لإعادة بناء الحضارة الإسلامية على مستوى الشعور من أجل اكتشاف الذاتية حتى نعيد بناء حضارتنا ونعيد اختيار محاورها وبؤرها، بدل أن تكون مركزة حول الله تصبح مركزة حول الإنسان!"[3].

والشعور أو نظرية الشعور التي زعم حسن حنفي أنه اكتشفها من تلقاء نفسه هي في الحقيقة فينومينولوجيا هُسِّرْل، وقد هرب - كعادته - من تسميتها باسمها الأجنبي الذي لا مماراة في صلته بهسرل إلى تسميتها بالمنهج الشعوري أو الشعور، كي لا يُقال: إنه تأثر بهسرل، ولما رأى أن رسالته للدكتوراه شاهدة على مدى التأثر اضطر إلى نفي ذلك، حيث قال: "أنا أعلن على الملأ أنني لم أتأثر بشيء حتى الفينومينولوجيا التي يُقال: إنني متأثر بها. صحيح أنني قمت برسالاتي الثلاث عن الشعور، ولكن الشعور هو من مصادر العلم... ومن ثمّ فإن دخول الشعور بالشيء، وإن

(١) الصيرورة وردت عند هرقليطس وهيجل وبرجسون، وتعني عند الأول التغير وهو صراع بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض. وعند الثاني الصيرورة في صميم الوجود وهي سر التطور، إذ الوجود من حيث هو كذلك أكثر المعاني تجريدًا وخواء ومثله اللاوجود على حين أن الصيرورة وجود ولا وجود (ما سيصار إليه) وهي محل التناقض الذي يوجد بين الوجود واللاوجود. وعند الثالث هي عين الوجود وعين نسيج الأنا. ومشكلة الصيرورة أثيرت في الفكر اليوناني قبل سقراط على هذا النحو: هل الوجود في حال ثبات أو في حال صيرورة؟ قال بالرأي الأول الإيليون، وبالرأي الثاني هيرقليطس. وحاول الفيثاغوريون الجمع بين الرأيين، فقالوا: إن الموجودات في حال صيرورة، لكنها في صيرورتها تخضع لقوانين رياضية ثابتة. والاتجاه العام عند أفلاطون هو النظر إلى المحسوسات على أنها في حال صيرورة، بوصفها نسخًا من الصور أو المثل. والوجود المضاد عنده ليس موجودًا بالمعنى الحقيقي، وإنما وجود الصور، وهو وجود ثابت، هو الحقيقي والأحق باسم الوجود. انظر: موسوعة الفلسفة (٢/ ٤٩) لبدوي، والمعجم الفلسفي (ص٣٧٩) مراد وهبة.

(٢) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣١).

(٣) المرجع نفسه (٦/ ٢٣١). وانظر: (٦/ ٢٥١).

كل شيء هو الشعور بهذا الشيء، لا يتطلب أن يقرأ الإنسان مجلدات عشرين من هسرل لكي تظهر لديه هذه الفكرة. إذن لا بد من إعادة النظر فيما يسمى بالأثر والتأثر"[١].

والعجيب أنه نسي هذه البراءة التي تبرأ فيها من هسرل، وصرح في موضع آخر بأنه ينتسب إلى الفينومينولوجيا ولم يقل: إلى الشعور، حيث قال: " إن كل ما يخرج عن نطاق الحس والمادة والتحليل أضعه بين قوسين... لذلك أنتسبُ كثيرًا إلى الظاهريات الفينومينولوجيا..."[٢].

وقال في موضع آخر- وهو يتحدث عن عمل هسرل-: " كما نقد صورية المنطق وماديته ووضع منطق الشعور وهو الفينومينولوجيا"[٣].

كما تأثر حسن حنفي بحياة الشعراء، كشيلر[٤]، وجوته[٥]، والموسيقيين وعلى

(١) شؤون عربية (ص٢٤٥) أيار مايو ١٩٨٢م، نقلاً عن: ازدواجية العقل (ص٩٤). وانظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣٦).

(٢) دراسات إسلامية (ص٢٧٥).

(٣) الإسلام والحداثة (ص٢١٩).

(٤) شيلر ماكس (١٨٧٤-١٩٢٨م) فيلسوف ألماني برز في فلسفة القيم، ولد في ٢٢ أغسطس في مدينة منشن (ميونيخ) عاصمة إقليم بافاريا في جنوبي ألمانيا من أب بروتستنتي وأم يهودية، درس الفلسفة في جامعة يينا على يد الفيلسوف رودلف أويكن، وإثر تخرجه عُين في سنة ١٩٠١م. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٨١٢-٨١٥) للحفني، وموسوعة الفلسفة (٢/ ٣٩-٤٢) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٣٩٧-٣٩٩) لطرابيشي.

(٥) جوته يوهان فولفجانج فون (١٧٤٩-١٨٣٢م) شاعر ألمانيا الأكبر، وكان فيلسوفًا. ولد في فرانكفورت وتوفي في فيمار، تبوأ أرفع المناصب الحكومية، أثرت فيه علاقاته ببهيردر وشيلر، وكانت له غراميات عنيفة وله ابن أنجبه سفاحًا، ثم تزوج أمه من بعد. كان من المؤمنين بوحدة الوجود يتابع سبينوزا في هذا، وقد دافع عنه ضد دعوى الإلحاد، وصف نفسه بأنه منكر للدين وليس معاديًا له، وقال قولته المشهورة: إنني من دعاة وحدة الوجود عندما أفكر في الطبيعة، وأما إذا كتبت الشعر فأربابي متعددون، وفي الأخلاق أنا موحد...إلخ. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٤٧٩-٤٨١) للحفني. ولعل تعدد الآلهة في شعره هو الذي أعجب حسن حنفي وأصبح مغرمًا به.

رأسهم بيتهوفن[1] الذي لم تكن صورته تفارقه وهو يقود الأوركسترا- مجموعة عازفي الآلات الموسيقية- ناكثًا شعره، وتحتها عبارة بخط يد حسن حنفي (عمر بن الخطاب رضي الله عنه)[2].

(١) لودفيج فان بيتهوفن (١٧٧٠-١٨٢٧م) ألماني مؤلف موسيقي، ولد في مدينة بون. بدأ يفقد سمعه في الثلاثينيات من عمره، توفي في فيينا عام ١٨٢٧م.

(٢) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٤٢).

وحدة الوجود:

وهنا تبرز وحدة الوجود التي كان حسن حنفي واقعًا فيها ومتأثرًا بها كما يقول: "كنت أقرب إلى وحدة الوجود في ذلك الوقت، ولكن بالمعنى الذاتي الإرادي كما هو الحال عند فشته، وليس بالمعنى المجرد عند شيلنج"[1].

فهو يرى أن تحقق العمل لا يكون إلا في ظل هذه العقيدة حيث يقول: "... وبعد التصديق يأتي الإخلاص، وهي قوة الذات الباطنية في إثبات أصلي التوحيد والعدل بتجرد تام وبوحدة في القوى دون ازدواجية أو ثنائية قد توقع في النفاق"[2].

ومرجع هذه العقيدة إلى سبينوزا الذي عدَّ الله علة محايثة[3]، وليس إلى فشته؛ لأن فشته تأثر بلسنج وأعجبته دعوته إلى حرية الفكر وتحرير التعليم والتربية، وأُخِذ بتطلعاته الروحية، وأدّت دراسته للسنج إلى قراءة سبينوزا، وأسلم لدعوته إلى وحدة الوجود، وظل مؤمنًا بها طوال حياته.

---

(١) شيلنج فريدريك وليام يوسف فون (١٧٧٥-١٨٥٤م) مثالي ألماني، وُلد لأب قسيس وتعلم ليكون قسيساً، وكان زميلاه في الدراسة هيجل وهولدرن، جمع بينهم حبهم للثورة الفرنسية، وللفلسفة وخاصة فلسفة سبينوزا وكانط وفخته. في سن الثالثة والعشرين عُين أستاذًا للفلسفة بجامعة يينا وصار زميلًا وصديقًا لفخته معبوده الفكري، واشترك مع هيجل في إصدار مجلة فلسفية، وكان هيجل يكبره بخمسة أعوام ولكنه كان يتلقى على شيلنج. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٨١٧-٨٢٠) للحفني، وموسوعة الفلسفة (٢/ ٢٥-٣٠) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٣٩٩-٤٠١) لطرابيشي.

(٢) هموم الفكر والوطن (١/ ٥٠).

(٣) يُقال: علة محايثة أي: علة في باطن الذات الفاعلة، وهذه العبارة هي الصياغة الملائمة لوحدة الوجود الإسبنوزية. انظر: المعجم الفلسفي (ص٥٨٠) مراد وهبة.

وكان فشته في نقده للديانات السماوية قد جعل أساس كل دين سيادة القانون الأخلاقي[1]، ودفعه ذلك إلى تأويل فكرة إلهه، وقال: الإيمان بإلهه في الإيمان بالنظام الخُلقي، وإن إلهه الحقيقي هو النظام الخُلقي، وإن النظام الخُلقي مصدر واجبات الإنسان، ومن ثم كان الإله الحقيقي عنده هو الله الإنسان، فإذا شخّص البعض شعوره بهذا النظام في موجود معين، فإنما ذلك لحاجته إلى تقوية هذا الشعور في ضميره. وكانت آراء فشته لهذا السبب إلحادية، ورأى البعض أنها اسبينوزية[2].

وقد عدّ حسن حنفي هذه العقيدة نوعًا من الإصلاح والتأصيل الواقعي، حيث يقول: " ولكننا نزيد على "التأصيل العقلي" عند المتأخرين "التأصيل الواقعي" عند المعاصرين أسوة بالمصلحين المحدَثين حتى يرتبط التوحيد من جديد بالعمل، والله بالأرض، والذات الإلهية بالذاتية الإنسانية... الله طاقة حالّة في الإنسان من أجل أن يحيا ويسلك ويعمل ويحس ويتخيل وينفعل أيضًا"[3].

---

(١) يستحيل إقامة قانون أخلاقي على غير أساس ديني، وكل المحاولات التي تسعى لذلك فهي محاولات محكوم عليها بالفشل، والفلسفة الخُلقية التي ازدهرت في الغرب في جو من الانحلال الديني وجحود الآخرة هي في حقيقتها فلسفة النفعيّة المحضة UtIlitairsm التي امتزجت بها نزعة مادية بسيطة من فلسفة اللذة Boicuriaism. ومهما أبدع القوم وأعادوا في شرح النفعية وفلسفة اللذة في كتبهم؛ فإن جوهرها هو أنه إذا كان في الدنيا شيء يستحق القدر، فإنما هو ما يعود بالنفع على "نفسي" أو على"وطني وشعبي" إذا وسع قليلًا في تصور نفسي. والمراد بهذا النفع- النفع الدنيوي- لذة من اللذات أو منفعة من المنافع المادية، فكل شيء لا يرجع بنفع منه على نفسي أو شعبي ووطني نفع مادي يقع تحت الحس أو الوزن أو الكيل، لا يستحق أن يُقام له أي وزن ولا يلتفت إليه. انظر: مُوجز تاريخ تجديد الدين (ص١٧٠، ١٧١) للمودودي.

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة (٢/ ٩٧٢، ٩٧٣) للحفني.

(٣) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣١، ٣٢و٨٢).

وقد دعا إلى وحدة الوجود هذه، بقوله: "لقد آن الأوان للانتقال من ديكارت لاسبينوزا... من فيلسوف الثنائية إلى فيلسوف الوحدة... حتى نقضي على الثنائية.. في شعورنا القومي وتحقق الوحدة التي نصبو إليها في حياتنا"[1].

وممن تأثّر بهم في هذه العقيدة- أيضًا- هيجل، يقول يوسف كرم[2]: "يأخذ هيجل على فختى[3] أن المنطق عنده هو الأنا يحدث اللاأنا لكي يتغلب عليه بمجهود حر: فالمطلق أحد طرفي التضاد، فهو ليس مطلقًا. ويأخذ على شلنج أن المطلق عنده هو الأصل المشترك المتجانس للأنا وللا أنا، تتحد فيه الأضداد جميعًا: ولكن المطلق بهذا الوصف هو أصل مجرد، هو أشبه شيء بالليل تبدو فيه جميع البقر سودًا، لا يكشف لنا عن السبب الذي من أجله يصدر عنه العالم ولا كيف يصدر. أما هيجل فيتفق معهما في وحدة الوجود، ويرى أن المطلق هو الوجود الواقعي بما فيه من روح لا متناه أو مثال أو عقل كلي أو مبدأ خالق منظم، وأن الطبيعة والفكر حالان له، يظهر الفكر في وقت من أوقات تطور الطبيعة، لا أنهما وجهان له متوازيان"[4].

---

(١) دراسات إسلامية (ص٣٨٣) حسن حنفي.

(٢) يوسف كرم، مصري، نصراني، توفي في عام ١٩٥٩م، مولده ووفاته في طنطا، تعلم الفلسفة في باريس، وتولى تدريسها بجامعة الإسكندرية، وهو أميل إلى التاريخ الفلسفي، وله في ذلك ثلاثة مؤلفات، تُعدّ من أفضل ما كُتب في هذا المجال، وهي: تاريخ الفلسفة اليونانية، وتاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، وتاريخ الفلسفة الحديثة. حاول أن يضع لنفسه مذهبًا فلسفيًا في كتابه "العقل والوجود" و"الطبيعة وما بعد الطبيعة". انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٥٦٧، ١٥٦٨) للحفني.

(٣) فيخته يوهان غوتليب (١٧٦٢-١٨١٤م) فيلسوف ألماني، ولد في رامينو (ساكس)، تأثر بما كان يلقيه القس رامينو اللوثري من مواعظ يوم الأحد، إلى حد أنه حفظها عن ظهر قلب، من مؤلفاته "قدر الإنسان"، و"الدولة التجارية المغلقة". انظر: معجم الفلاسفة (ص٤٨١-٤٨٣) لطرابيشي.

(٤) تاريخ الفلسفة الحديثة (ص٢٧٥).

والديالكتيك[1] الهيجلي[2] لم يُنتج إلا الفلسفة الماركسية الماديّة[3] التي توقف عندها الفكر الأوربي[4]. وهيجل قد أخذ هذه العقيدة وتأثر بها من الديانة النصرانية، ولكنه بدل أن يعدّ المسيح عليه السلام فقط هو الله، صار عنده الوجود كله عين الله.

وممن تأثّر به في هذه العقيدة- أيضًا- سبينوزا[5]، وقد سماها حسن حنفي وحدانية سبينوزا[6]؛ لنقد الثنائية الأشعرية: الخالق والمخلوق، النفس والبدن،

(١) كلمة ديالكتيكا، التي تُرجمت عربيًا بـ"جدلية"، مشتقة من الفعل اليوناني dialegein، الذي يعني تحديدًا الكلام" عبر" المجال الفاصل بين المتحاورين كطريقة استقصاء وضعها زينون الإيلي، قبل أن تستكمل شكلها على يد أفلاطون. ومعناها اللغوي فن الحوار والمناقشة، وقد استعملها برمنيذس الإيلي للدلالة على نوع من الحِجاج يقوم على افتراض ماذا عسى أن يحدث لو أن قضية مُعطاة على أنها صحيحة قد أنكرت. انظر: موسوعة الفلسفة (١/ ٤٨٦-٤٨٨) لبدوي، والمعجم الفلسفي (ص١٥٤،١٥٥) مصطفى حسيبة.

(٢) ليس لهيجل اختصاص بهذا الديالكتيك، وليس هو أول من وضعه وابتدعه، فقد سبقه إليه غيره- كما سيأتي- ولكنه هو أول من بلوره وأقام منطقًا كاملًا عليه، فقد أنشأ فلسفته المثالية كلها على أساسه، وجعله تفسيرًا كافيًا للمجتمع والتاريخ والدولة وكل مظاهر الحياة. وكلمة ديالكتيكا، التي تُرجمت عربيًا بـ"جدلية"، مشتقة من الفعل اليوناني dialegein، الذي يعني تحديدًا الكلام" عبر" المجال الفاصل بين المتحاورين كطريقة استقصاء وضعها زينون الإيلي، قبل أن تستكمل شكلها على يد أفلاطون. ومعناها اللغوي فن الحوار والمناقشة. انظر: موسوعة الفلسفة (١/ ٤٨٦-٤٨٨) لبدوي، والمعجم الفلسفي (ص١٥٤،١٥٥) مصطفى حسيبة.

(٣) المادية مصطلح فلسفي يُستخدم في مقابل مصطلح آخر وهو المثالية، وتوصف بها اتجاهات ونزعات فلسفية عديدة تشترك في القول بأن الأصل في الموجودات هو المادة، لا الروح أو العقل أو الشعور. وهي ترى أن الشيء الوحيد الذي يمكن القول بوجوده هو المادة، وهي أولية والعقل (الوعي) ثانوي، بمعنى أنه نتاج المادة. انظر: المعجم الفلسفي (ص٥٥٢) مصطفى حسيبة.

(٤) انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٥٣١) للحفني، ونقض أوهام المادية الجدلية (ص٣٧) للبوطي.

(٥) اسبينوزا تأثر في هذه العقيدة بالرواقيين حيث يرون أن إلههم والعالم شيء واحد على اختلاف في الكيف والدرجة. انظر: قصة الفلسفة اليونانية (ص٢٨٨) زكي نجيب محمود.

(٦) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٣١).

وكان حسن حنفي يركز أمام الطلاب على أن الله والعالم شيء واحد، والطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، وعلى أن النفس والبدن شيء واحد، ظنًّا منه أنه بذلك يهدم الأشعرية بوصفها عقيدة شعبية. وقد كان الطلاب يصيحون عليه ويقولون: رؤوسنا تحترق يا أستاذ شعرنا يقف من هذا الكلام [(١)].

فهو يرى أن الثنائيات: العقل والحس، الإيمان والعقل، الله والعالم، الله والطبيعة؛ إنما هي " في حقيقة الأمر من صنعنا، قد ورثنا هذه البدائل من الغرب"[(٢)].

وخلاصة فلسفة سبينوزا هي: التوحيد بين إلهه والعالم الموجود في الخارج[(٣)]، وإن كان إلهه ليس جزءًا من مادة العالم، بل هو روح العالم وقوانينه، فهذه وحدة الوجود الإسبينوزية، وهي حجر الزاوية في فلسفته، وها هو ذا حسن حنفي يقول نحوًا وهو ما قال سبينوزا، يقول: " إن قدرة الطبيعة هي قدرة الله، وقدرة الله مماثلة لماهيته وقوانين الطبيعة لا نهائية كالعقل الإلهي... إن الله هو الطبيعة الطابعة والعالم هو الطبيعة المطبوعة"[(٤)].

وممن تأثر به- أيضًا- في هذه العقيدة "برجسون"، فهو من القائلين بوحدة الوجود، وليس عنده فرق بين الخالق والمخلوق[(٥)].

---

(١) انظر: المرجع نفسه (٢/ ٦٣١).

(٢) الإسلام والحداثة (ص٢٢٠).

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة (ص١٠٦). وانظر: قصة الفلسفة (ص١٣٤،١٣٥)، وقصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم (ص١٣٤) وِل ديورانت.

(٤) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٦٩).

(٥) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (ص٤٤٤).

فوحدة الوجود التي كان متأثرًا بها هي التي جمعت عنده بين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وبين موسيقى بيتهوفن أو بيتهوفن نفسه، فهذه العقيدة تجعل معتنقها لا يفرق بين الإيمان والكفر، ولا بين المسجد والكنيسة، ولا بين الطاعة والمعصية، ولا بين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وبيتهوفن نفسه فضلًا عن موسيقاه، على حد قول عبد الكريم الجيلي[1]:

وأسلمت نفسي حيث أسلمني الهوى ... وما لي عن حكم الحبيب تنازعُ

فطَوْراً تراني في المساجد راكعـًا ... وإني طَوْراً في الكنائس راتـعُ

إذا كنتُ في حكم الشريعة عاصيًا ... فإني في حكم الحقيقة طائـعُ

فحسن حنفي يريد إرجاع العظمة إلى الذات منفصلة عن أي شيء كان وأي دين، فهو يريد أن يقول: إذا كان مرد عظمة عمر بن الخطاب رضي الله عنه الإسلام؛ فما مرد عظمة بيتهوفن؟! وقد غره صمم بيتهوفن وعمله تلك السيمفونيات التي تتربع عرش الموسيقى إلى الآن.

بعد أن أنهى حسن حنفي المرحلة الجامعية في مصر سافر إلى فرنسا والتحق بجامعة السربون، وشرع في كتابة خطة بحثه للدكتوراه[2] "المنهاج الإسلامي العام"،

---

(١) عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي أو الجيلاني نسبة إلى جيلان منطقة ببلاد فارس(٧٦٧-٨٢٦هـ)، بغدادي الأصل، من أصحاب وحدة الوجود، توفي في اليمن، من مصنفاته: الإنسان الكامل، والمناظر الإلهية. انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (١/ ١٥٨) حاجي خليفة، والأعلام (٤/ ٥٠) للزركلي، ومعجم الفلاسفة (ص٢٦٦) لطرابيشي.

(٢) جامعة السربون لم يكن بها ماجستير وقتئذ وإنما بحوث عِدة يتقدم بها الطالب فيمنح درجة الدكتوراه.

التي يحاول فيها صوغ الإسلام منهاجًا عامًا شاملًا للحياة الفردية والاجتماعية.

وقد جعله على صورتين: صورة ثابتة من التصور والنظام، وصورة حركية من الطاقة والحركة. ويقوم على التوحيد بين الوحي بوصفه نظاماً مثالياً للعالم، والعالم بوصفه نظاماً طبيعياً ابتداء من وحدة الذات حتى وحدة الشهود ووحدة الوجود. وقد قيل له: إن ذلك هو قول كانط في تشريع الفكر للواقع.

وكانت المشكلة بالنسبة له هي مشكلة الجمع بين القبلي والبعدي[1]، الوحي بوصفه معطى سابقاً والمعرفة الإنسانية أو العالم بوصفه معطى بعدياً أي: المعرفة العقلية والواقع، كما يقصد بالقبلي - أيضًا - العلة أو حقائق الرياضيات البدهية أو المقدمات السابقة على كل برهان[2].

فمن خلال ما سبق عرضه يظهر للقارئ أن تكوين حسن حنفي الفلسفي ووعيه عبارة عن مجموعة متناقضات ومتنافرات من هنا وهناك يناقض بعضها بعضًا، فكلّما سمع عن جزئية في فلسفةٍ ما مال إليها وأخذ بها وإن كانت تعارض ما هو عليه من فلسفة أخرى، فانعكس هذا على شخصيته حتى غدت المتناقضات ملازمة له، وهذا التناقض قد مهد الطريق وسهله للأساتذة الذين تتلمذ على أيديهم في جامعة السربون

---

(١) القبلي يعني: من قبل، والمعرفة القبلية هي معرفة بالأسباب والعلل، والحكم القبلي هو الذي يصدر عن علم بالعلة طالما أنها متقدمة على المعلول، والمعنى القبلي هو المعنى الفطري، والاستدلال القبلي هو الذي يقوم على قواعد العقل كالدليل الأنطولوجي على وجود الله، والمعنى من هذا الدليل على إثبات وجود الله بتحليل تصورنا لذاته، فحيث إن الله يتصف بجميع الكمالات، والوجود أحدها، إذن الله موجود، ولكنه دليل يقوم على المغالطة؛ لأنه ينتقل من برهان الوجود في الأذهان إلى الوجود في الأعيان. انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (ص٣٥٠ و٦٤١) للحفني.

(٢) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٢٨). وانظر: التراث والتجديد (ص١٦٤)، ونقد العقل المحض (ص٨١) عمانوئيل كانط، ومع الفيلسوف (ص١٧٠، ١٧١) محمد ثابت الفندي.

لتوجيهه الوجهة التي يريدونها، وهذا ما سنعرفه في المبحث القادم- إن شاء الله-.

۞ المطلب الثاني: تأصيله للإسلام[1] تأصيلًا معرفيًا:

يريد حسن حنفي تأصيل الإسلام على المعرفة الحدسية البحتة؛ وهي المتمثلة في "الوحي" الذي هو موضوع مجرد عن المادة، ويمكن إدراكه بلا واسطة وبوضوح لا يحتاج إلى برهنة؛ لأن الماهيات لها أسبقية مطلقة، ولأن المعرفة اليقينية- عنده- هي ما يمكن إدراكه بصورة مباشرة، وعليه فما يمكن إدراكه بصورة مباشرة هو الحق، وهو مضمون الوحي. وهنا يقع حسن حنفي في إشكالية المنهج؛ لأن الحدس لا يمكن ضبطه بالمناهج العلمية التي تدرس العلوم الجزئية.

ولما جعل الحدس أساساً للمعرفة اليقينية لزمه أن يحدد منهجًا لضبط خطوات ذلك الحدس، وهنا اعتمد على منهج "هسرل"، وفلسفته "الفينومينولوجيا" التي تفرق بين نوعين من المعرفة: المعرفة التي تعتمد على الإدراك الفطري الحدس، والمعرفة التي تعتمد على العلم الجزئي والبحث الطبعي، وتنتهي إلى أن المعرفة اليقينية هي الحدسية لأنها ذاتية، وما سواها لا يعد يقينيًا. ويبدأ "الظواهري" بحثه بالتجرد من كل اعتقاد سابق ومعرفة مسبقة وأحكام قديمة، ويبدأ بحث كل شيء من البداية على أساس تجربته الذاتية، فيختبر كل الاعتقادات على ضوء تجاربه الخاصة البحتة،

(١) الإسلام الذي يتحدث عنه حسن حنفي غير الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ، وكذلك الوحي الذي يتحدث عنه غير الوحي الذي يعرفه المسلمون، فالإسلام عنده هو المرحلة الثالثة من مراحل تطور البشرية وهي مرحلة النضج والكمال ومرحلة الاستغناء عن الإله والوحي والأنبياء، والوحي عنده من الطبيعة وهو ينشأ في شعور النبي سواء كان الملَك أو الرسول ﷺ.

ليصل بعد ذلك إلى موضوع العقل أي: الحقائق المطلقة والماهيات[1].

وبناء على فينومينولوجيته فقد حاكم كل الاعتقادات على أساس التجربة الذاتية الخالصة، بمعنى أنه يعلق جميع الأحكام ليصل في نهاية المطاف إلى حجر الأساس، وهو موضوع العقل، وموضوع العقل هذا الذي يصل إليه جراء تحليل محتويات شعوره هو "مضمون" الوحي الإسلامي، وهذا المضمون للوحي هو موضوع المعرفة المحايث للوعي الإسلامي في نظره، وهكذا يصل حسن حنفي إلى حجر الأساس الفلسفي الذي يدعم يقينية الوحي الإسلامي، وهو أن ما رآه بعد أنْ علق جميع الأحكام أن الوحي يقيني، وبوصوله إلى نقطة اليقين هذه يبدأ باشتقاق موضوعات العلوم الإسلامية، ويعيد بناءها على أساس يقيني، وفيما بعد يصل إلى اشتقاق المنهج الإسلامي الأيديولوجية الثورية للشعوب الإسلامية، تلك الأيديولوجية اليقينية بصورة مطلقة، والتي سوف تنشأ على أساسها الحضارة الإسلامية من جديد[2].

وهنا يقع حسن حنفي في تناقض منهجي؛ وذلك لأن الماهيات المحضة المقصود منها الأنماط الجوهرية، والمعاني الكلية، وهذه المعاني هي التي تظل في الوعي الإسلامي؛ لأن الوحي مركب من اعتقادات وقصص وتوجيهات أخلاقية وسلوكية، كما يتضمن اعتقادًا ذا دلالة معرفية عن العالم الموضوعي، أساسه ووجوده، وكل ذلك ليس معانيَ مجردة كلية، ومن ثم فإنّ محتويات الفكر الإسلامي

---

(١) انظر: علم الظواهر (ص١٣٣) ضمن مجموعة: فلسفة القرن العشرين، والفكر الفلسفي العربي المعاصر إشكالية التأويل (ص٢٣٢).

(٢) انظر: الفكر الفلسفي العربي المعاصر (ص٢٣٣، ٢٣٤).

ذاتها لا بد أنْ يُعلق الحكم عليها هسرلي، وعليه فلن يكون الوحي آخر شيء نصل إليه بعد عملية التعليق، بل على العكس من ذلك فإنّ الرد الهسرلي لا بد له أن يردها، ليعلق الحكم عليها، وإلّا تناقض مع نفسه؛ لأن الوحي لا يمكن أن يكون محايثًا للوعي حسب المنهج الهسرلي، ومن ثم فإن المنهج الهسرلي لن يستطيع خدمة أغراض حسن حنفي في إيجاد تأصيل معرفي للوحي، أي: في منح هذا الوحي يقينيًّا فلسفيًّا، لأن المنهج الهسرلي يقول لك: إنك إذا اتبعت هذا التحليل فستجد في النهاية معانيَ مجردة، فماذا إذا وجدت عقائد وقصصًا وتوجيهات عملية وأخلاقية وسلوكية[1].

ولما رأى حسن حنفي أن هذه الفينومينولوجيا لا تسعفه لتحقيق ذلك عمد إلى دعامة أخرى وهي دعامة تاريخية، وهو أمر مناف للمنهج الفينومينولوجي، حيث يقول- وهو يتحدث عن المنهج لدراسة تلك النصوص، وأنه لا بد أن يتم وفق تحليل التراث القديم في: " تاريخيته الأولى، كيف نشأ وعن أية قوة اجتماعية وسياسية كانت تعبر تياراته واتجاهاته ومذاهبه وفرقه المختلفة. فالتراث تاريخ في النهاية"[2].

فالوحي الإسلامي في نظره موجود في كتاب يمكن التأكد منه بمطابقته مع الوقائع التاريخية، ولكن كل ما يمكننا أن نتأكد منه في هذه الحالة هو وجود النبي ﷺ والأحداث المتعلقة بسيرته، وتكوّن جماعته، وغزواته...إلخ، وهذه يمكن مطابقتها مع نصوص الكتاب، ولكن لكي نطابقها سنكون مضطرين للمنهج العلمي، ومع ذلك فإنّ كل ما نحكم عليه هنا أنْ نقول: قد قيل: إنه لم يزور، ولكن يظل الأمر

---

(١) انظر: المرجع نفسه (ص٢٣٤).

(٢) هموم الفكر والوطن (٢/ ٤٥٦).

الأساسي هو مضمون القول، وهو الأمر الذي لا يمكن أنْ تجيبنا عنه المطابقة مع الأحداث التاريخية. وبعد ذلك فإنّ الكتاب يتضمن اعتقادات معرفية عن الكون، وكيف نتأكد منها بمحاكمتها على أساس الواقع، وليس يعنينا هنا أنها ستكون مطابقة للواقع أم لا، صحيحة أم لا، ولكنّ الذي يعنينا هنا أننا في هذه الحالة سنحتكم للمعرفة العلمية القائمة على الميل الطبيعي، أي: أننا سنحتكم للعلوم الجزئية. ومن ثم يصبح الوحي الإسلامي موضع حكم لا مصدر حكم، وعند هذا الحد تنتفي الحجة الهسرلية من أساسها، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يُوضع الوحي الإسلامي موضع التشكيك لا اليقين.

إذن فليس أمام حسن حنفي من أجل إثبات الوحي الإسلامي سوى الخطابة التي عابها من قبل على السلفيين، حيث قال: " وبالرغم من أن النزعة الخطابية تعطي الأولوية للوحي على التاريخ إلا أن الاتجاه اتجاه ساذج يُعبر عن نوع من المراهقة الفكرية حيث تسود العاطفة والانفعال، ويصدر الفكر مندفعًا في حمية ودون وضوح نظري"[1]. بيد أنها خطابية مزركشة فلسفيًّا[2].

ولو سلمنا جدلًا له بما يريد فعند هذه النقطة تبرز له مشكلة أكثر صعوبة، فهو يدعي أن الوحي الإسلامي يتضمن إضافة إلى الوحي الإسلامي الواقع الإسلامي نفسه، كما يدعي - أيضًا- أنّ هذه ميزة الشعور الإسلامي المستمدة من كون الإسلام دينًا ودنيا معًا.

---

(١) التراث والتجديد (ص٩٦).

(٢) انظر: الفكر الفلسفي العربي المعاصر (ص٢٣٣،٢٣٤).

والحالة هذه فإنه مضطر للمزج بين منهجين متناقضين، هسرل بماركس، فيقول إنَّ الواقع الإسلامي ينعكس في الشعور الإسلامي، فالشعور الإسلامي إذن يحتوي على موضوع يقيني نهائي هو الوحي الإسلامي هسرل، وعلى موضوع متغيّر مشروط تاريخيًّا هو الواقع الإسلامي ماركس.

وهنا يقع في تناقض حقيقي إذ إنه يجمع بين شخصين لا يمكن الجمع بينهما، بل كل واحد منهما ينفي الآخر، لكنه محتاج إليهما، فهو بحاجة إلى لهسرل كي يؤكد أن الوحي الإسلامي محايث للشعور الإسلامي، ومن ثم فلا يمكن الاستغناء عنه في نظرية الثورة- كما سبق- وهو بحاجة إلى ماركس من أجل الثورة نفسها. ومع ذلك كله فإن حسن حنفي يصر على الجمع بين هسرل الظواهري وماركس المادي بواسطة هيجل، ويجمع بين هيجل وماركس بواسطة هسرل، في خلطة فلسفية عجيبة غريبة، تقر في الوقت نفسه بما يلي:

- وجود موضوعي لفكر مطلق مستقل عن الإنسان والمجتمع والتاريخ، ويتجلى بواسطة الإنسان في المجتمع والتاريخ.

- استحالة وجود الفكر خارج الذات الواعية، خارج الإنسان، وبأننا نحن ما نشعر به والعالم هو ما نشعر به، وأنَّ جميع الظواهر ظواهر شعورية، لا مادية ولا فكرية، وأن موضوع العقل المحايث له مطلق لا يتبدل ولا يتغير.

- أن الفكر نتاج مجتمعي تاريخي، بنية فوقية لعلاقات إنتاج معينة. ومن ثم التأكيد على نسبية الفكر؛ لأنه مشروط تاريخيًا بالانتقال من مرحلة اجتماعية تاريخية إلى أخرى.

ومهما يكن من أمر فإن حسن حنفي لا يستطيع التخلي عن أي واحد من الثلاثة هيجل وهسرل وماركس؛ لأن الاستغناء عن واحد منهم يعني انهيار مشروعه كله، فهو بحاجة إلى هسرل لضمان يقينية الوحي الإسلامي، وتحويله إلى أيديولوجية ثورية يقينية. وبحاجة إلى ماركس من أجل تفسير نسبية التراث الإسلامي وضرورة تجديده بناء على تغير الشروط الاجتماعية- الاقتصادية. وبحاجة إلى هيجل ليجمع بين هسرل وماركس من جهة، ولكي ينقذ الوحي من سجن الوعي الذاتي الهسرلي الذي وضعه فيه، فهو يظل دائمًا بحاجة إلى هسرل ليقول لنا: إن هذه الخلطة هي ما أراه بصورة مباشرة[1].

(١) انظر: المرجع نفسه (ص٢٣٣-٢٤٠).

المبحث الثاني: أساتذته الذين تلقى عنهم مباشرة وكان لهم دور في صوغ فكره ورسم منهجه

فيه ثلاثة مطالب:

۞ المطلب الأول: شخصية "لويس ماسينيون":

لما التحق حسن حنفي بجامعة السربون كان مشغولًا بخطة بحثه للدكتوراه " المنهاج الإسلامي العام"، وأثناء دراسته هناك التقى بثلاث شخصيات كان لها دور واضح في صوغ فكره ورسم منهجه، منهم: المستشرق" لويس ماسينيون"، وقبل أن نتحدث عن مدى تأثيره على حسن حنفي لا بد أن نعلم أن "ماسينيون" يهودي فرنسي، وكان مستشارًا لدى الإدارة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر أثناء الاحتلال، وهو صاحب النصيحة المشهورة، عندما قال لبني قومه: " إن الحركات الفكرية في الإسلام تستعد في خفاء وصمت وتندلع فجأة، دون أن يسبقها نذير يمكن أن يُرى، يجب أن نجعل هذه الحقائق نصب أعيننا، إذا أردنا أن نُدرك أي أساس واهٍ تقوم عليه المنشآت الأوربية في بلاد الإسلام، فبعد أعوام من السكينة، ربما تندلع بغتة نار الدعوة إلى الجهاد أبعد ما نكون توقعًا لها"[(١)]. وواضح من هذه النصيحة أنهم أدركوا

(١) نقلاً عن: الحركات الفكرية ضد الإسلام هدفها ومقاومتها (ص٣٩) بركات عبد الفتاح دويدار.

أن المسلمين في العالم الإسلامي بدؤوا يعودون إلى دينهم، ويفيقون من غفلتهم، فلا بـد من إرسـال نفرٍ من بني جلدتهـم لتخريب تراثهم الديني مـن داخله، عن طريق طرح العديد من الدراسـات والأبحاث المتعلقة بالإسـلام؛ إرباكًا للعقل الإسلامي الحديث، وطرح العديد من الشعارات والمصطلحات الجديدة التي يمكن أن تُشكِّل جذورًا فكرية تصل- بزعمهم- بين الإسـلام والماركسية أو الاشتراكية[1] أو غيرها مـن الأفـكار المنحرفة، وكان حسـن حنفـي واحدًا من هـؤلاء، وقد نتـج عن تلك النصيحة مؤتمرٌ نظمه العلمانيون والماركسـيون تحت عنـوان" أزمة التطور الحضاري في الوطـن العربي"، وقد عُقد في دولة الكويت، في عام ١٣٩٣هـ ١٩٧٤م، وانتهى ذلـك المؤتمر باعتماد المخطط اليسـاري الفرنسي/ العربي، من الناحيـة المنهجية، أي: هدم الإسـلام من داخلـه، وعزله عن الواقع الاجتماعي، رافعين في ذلك شـعارات عدة، منها: " اليسار الإسلامي"، ولما سقط هذا الشعار جاؤوا بشعار "الفكر الديني المستنير"[2].

أثّر "ماسـينيون" على حسـن حنفـي حتى صرفه عن وجهتـه الأولى التي كان يريد فيها" إقامة منهاج إسـلامي عام في الفكـر والحياة للفرد والمجتمع"[3]، ووجهه إلى علـم أصـول الفقـه للبحث عـن كيفية صياغة هـذه المناهج عند علـماء الأصول

(١) الاشتراكية: مصطلح ظهر في النصف الأول من القرن التاسع عشر في معجم "لتربة" وهو يدل على النظريات التي لا تقنع بالإصلاح السياسي بل تضيف تغيير بنية المجتمع، والاشتراكية: نظام اجتماعي يقوم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج. كما يقوم على مبدأ توزيع الثروة من كل حسب طاقته لكل حسب عمله. انظر: المعجم الفلسفي (ص٦٤) مراد وهبة.

(٢) انظر: تجديد الفكر الإسلامي (ص٣٤-٤٦) جمال سلطان.

(٣) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٢٩، ٢٣٠) وانظر: (٦/ ٢٣٠)، وهموم الفكر والوطن (٢/ ٦٢١).

ليمارس عليها نقدًا وتطويرًا وتغييرًا وقلبًا، كما وجهه لأن تكون له نقطة بداية معينة في التاريخ حتى يرتبط بالتراث ويكون جزءًا منه[1].

ثم قاده مرة ثانية من علم الأصول إلى مناهج التأويل الصوفي الشاطح لأرباب وحدة الوجود؛ من أمثال الحلاج، و"ماسينيون" من أهم من كتب عن الحلاج في العصر الحديث، فقد كتب عنه رسالة دكتوراه ضخمة في ثلاثة آلاف صفحة، تمثل المرجع الرئيس في الغرب لفكر الحلاج وزندقته.

استجاب حسن حنفي لنصيحة أستاذه "ماسينيون" وسجل موضوع رسالته بعنوان" مناهج التأويل، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه"[2]، بعد أن كانت خطة أطروحته للدكتوراه "المنهاج الإسلامي العام"، التي تحولت فيما بعد إلى "مناهج التفسير" محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه من منظور الفلسفة الترنسندنتالية[3] في مرحلتها الأخيرة، فلسفة الوعي في الظاهريات الفينومينولوجيا.

وجد "ماسينيون" في حسن حنفي ضالته، فكتب له توصية إلى العلاقات الثقافية بوزارة الخارجية الفرنسية من أجل إعطائه منحة، فحصل على نصف منحة

---

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣٠).

(٢) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٢٢).

(٣) يرى هُسْرِّل بأن للوعي طابعًا قصديًّا وأنه دائماً وعي بشيء، وأن أنشطته أنشطة قصدية، فهو دائمًا يقصد إلى موضوع، ويتجه إليه، ويجعله هدفه، ويحاول الإحاطة به، متبعًا في ذلك ما يسميه بالرد الفينومينولوجي، وبه يضع الوعي كل ما لا يجمعه أي ارتباط بالوعي الخالص بين قوسين، ويستبعده عن تأمله، بحيث لا يبقى من الموضوع إلا ما يهم الذات. وهو تجاوز الصفات العارضة وينفذ إلى الماهية. وهذا التجاوز يسميه الرد الفينومينولوجي الترانسندنتالي، يتجاوز به الأنا العالَم وينتقل به من موقف المتأمل العادي للعالَم وموضوعاته العادية إلى موقف أو اتجاه تأملي يستوعب فيه الأنا الترنسندنتالي الخبرات الواقعية للذات التجريبية ، ويخلص إلى المجرى الخالص للخبرة المعاشة، وإلى الماهية أو الصورة التي للشيء. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٤٨٧،١٤٨٨) للحفني.

كانت بالنسبة لحسن حنفي فتحًا[1] ابتداء من ١٣٧٧هـ يناير ١٩٥٨م تحولت إلى منحة في ١٣٧٩هـ ١٩٦٠م حتى ١٣٨٤هـ ١٩٦٥م[2].

واستجابة لنصيحة "ماسينيون" في ضرورة أن تكون له نقطة بداية معينة في التاريخ حتى يرتبط بالتراث ويكون جزءًا منه؛ فقد وقع اختياره على المنهج الفينومينولوجي بوصفه نقطة بداية له، وفي هذا يقول: " ولكن لما كان الموضوع في حاجة إلى نقطة بداية فقد سجلت أولًا موضوع "الدين العقلي والدين الوجودي عند كانط وكيركجارد"، ليسمح لي بمقارنة هاتين اللحظتين في الوعي الأوربي: البداية والنهاية.

ولكن بعد قراءته لهُسِّرْل تغير مسار موضوع رسالته، حيث يقول: "ولكن بعد قراءتي لهُسِّرْل[3] وتعرفي على الفينومينولوجيا والبداية بالوعي الفردي والحضاري وحتى أكون أكثر دقة في البحث عن نظرية للبداية أصبح الموضوع تفسير الفينومينولوجيا، الحالة الراهنة للمنهج الفينومينولوجي وتطبيقه في ظاهرة الدين"[4].

استقر بحثه على الظاهريات- الفينومينولوجيا- لأنه يرى أن الذاتية قد اكتملت فيها، في تحليل الشعور، لأن كل شعور هو شعور بشيء، وقد ضمَّ الموضوع إلى الذات[5] بعد أن كان خارجها طبقًا لثنائية العصر الحديث، يقول: " ومن ثم

---

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣٩).

(٢) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٢٠).

(٣) قارن هذا بتنكر حسن حنفي إفادته من فلسفة هسرل.

(٤) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣٣).

(٥) يشير إلى وحدة الوجود المتأثر بها.

انتهت العصور الحديثة بهُسِّرْل كما بدأت بديكارت، واكتملت المثالية الغربية"[١].

ثـم تطـور موضـوع رسـالته فعقـد جـزءاً ثانيًـا لتطبيقـه الخـاص للمنهـج الفينومينولوجـي في ظاهـرة التفسـير، وأخـذ العهـد الجديد بوصفه نقطـة بداية مع تطبيق نظرية الشعور الثلاثي: الشعور التاريخي، والشعور التأملي، والشعور العملي في العهـد الجديـد، فخـرج الجزء الثـاني لرسـالته" فينومينولوجيا التفسـير محاولة في التفسـير الوجودي ابتداء من العهد الجديد"، وكانت محاولة لإعادة قراءة علم النقد التاريخي للكتب المقدسة المحرّفة[٢] على "الإنجيل" من منظور علم أصول الفقه[٣].

أمـا الجـزء الثالث من رسـالته "تفسـير الظاهريـات" الحالة الراهنـة للمنهج الظاهريـاتي وتطبيقـه في الظاهرة الدينيـة[٤]؛ فهو محاولة لتجاوز حـوار الحضارات، والمرآة المزدوجة، والقراءة المتبادلة إلى "التفسـير الشامل" أو "الهرمنيطيقا العامة"[٥]. وهي النواة الأولى لمشروعه "التراث والتجديد"[٦].

---

(١) فشته فيلسوف المقاومة (ص١٤).

(٢) المقصود من هذا النقد للكتاب (التوراة والإنجيل) هو: إخراج نص أقرب ما يكون إلى الأصل. انظر: نقد النص (ص٢٥٥) بول ماس، ترجمها عبد الرحمن بدوي عن الفرنسية والألمانية، تحت عنوان: النقد التاريخي، وضم معه: المدخل إلى الدراسات التاريخية، لأنجلو أوسينوبوس، والتاريخ العام، لإمانويل كانت. ولذلك لا يمكن استعمال هذا المنهج مع القرآن الكريم الذي تكفل الله تعالى بحفظه، كما قال تعالى:﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (الحجر: ٩).

(٣) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣٤).

(٤) حسن حنفي ينظر إلى الدين على أنه ظاهرة كأي ظاهرة كونية وليس وحيًا ربانيًا.

(٥) انظر: فشته فيلسوف المقاومة (ص١٥).

(٦) انظر: المرجع نفسه (ص١٣-١٥)، والدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣٠) و(٦/ ٢٤٦).

ونظرًا لتضخم الأنا في نفسه فقد عدَّ رسالته إعلانًا لوعي جديد حيث يقول: " كانت مناقشة رسالة بمعنى رسالة أي: قضية ورأي، وأن أُعلن بداية وعي جديد في "مناهـج التفسـير"، ونهايـة وعي قديم في "من تفسـير الظاهريـات إلى ظاهريات التفسير"[١].

(١) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٤٦).

۞ المطلب الثاني: شخصية "جان جيتون":

بعد أن أتقن حسن حنفي علم "النقد التاريخي للكتب المقدسة" الذي استفاده من سبينوزا، تلقفه العَلْماني "جان جيتون" الذي كان حسن حنفي مدينًا له في كل شيء، ومن شدة فرح "جان جيتون" به قدمه إلى البابا بولس السادس- بابا روما آنذاك- ودعاه إلى حضور الدورة الرابعة عام ١٣٨٣هـ، الموافق ١٩٦٤م، للمجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني، الذي عُقد بمبادرة من يوحنا الثالث والعشرين عام ١٣٨٠هـ الموافق ١٩٦١م، فرأى حسن حنفي نفسه بين آلاف من الكرادلة، وقد زعم أنه على علم بكل آية في الأناجيل، كيف تكونت وعن أي عقيدة تعبر[١].

وها هو ذا يحدثنا عن أستاذه الفرنسي "جان جيتون"، فيقول: "كان من أدين له بكل شيء في تكويني الفلسفي هو جان جيتون، أستاذ الفلسفة، وتلميذ برجسون، ومجدد الكاثوليكية، وأول علماني يدخل المجمع المسكوني في تاريخه على الإطلاق، صديق يوحنا الثالث والعشرين ثم بولس السادس، وعضو الأكاديمية الفرنسية. أطال الله في عمره[٢]. هو أستاذي ومعلمي كما أسميه باسم المسيح، ويسميني تلميذي الحبيب كما سمى المسيح يوحنا الحبيب"[٣].

---

(١) انظر: المرجع نفسه (٦/ ٢٤٤،٢٤٥).

(٢) هذا الدعاء من حسن حنفي لأستاذه أشبه ما يكون بعادة شعبية تأثر فيها بجمهور الناس من حوله، وهي تجري على لسانه مجرى الكلمات التي تقولها العرب ولا تقصد معناها؛ لأنه لا يؤمن بالدعاء أصلًا بل يعده تملقًا ونفاقًا وذلًا وهوانًا وحيلة العاجز وفعل القاعد وطريق الخامل وسبيل المستكين وانحرافًا في السلوك، وبناء عليه فهو لا يستعين بالله تعالى وإنما يستعين بعقله وفهمه وعمله. انظر: من العقيدة إلى الثورة (١/ ٤٥) و(٣/ ١٥٩)، ورسالة في اللاهوت والسياسة (ص١٣).

(٣) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣٥).

وقد لازمه عشر سنوات[1]، وعلَّمه أن يصالح بين الاتجاهات المتعارضة، وهذا أهم شيء تعلمه منه، يقول: " تعلمت منه المصالحة بين الاتجاهات المتعارضة، والمقارنة بين الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم... والبحث عن الحد الأدنى من الاتفاق بين المذاهب ودعوة الفرق المسيحية إلى الفرقة الأم، وهو ما يوجد عندي في صورة وحدة العلوم الإسلامية والوحدة الوطنية"[2].

كما تعلم منه- أيضًا- تاريخ الفلسفة الأوربية كلها، وعلم الأنطولوجيا[3] وهي خلاصة فكره، واكتشاف حقائق الوحي في الطبيعة والوجود. يعني: الاستدلال على الأثر الإلهي في العالَمين الطبيعي والإنساني، بمعنى: هل ثمة دليل ماديّ على ما أتى به الوحي في العالم المادي؟!

كان لجان جيتون أبلغ الأثر في وعيه بالحياة، وانتقاله من المثالية إلى الواقعية، ومن الفكر إلى الوجود[4]. يعني عَلَّمَه الانتقال من المثاليات والأفكار القبليّة ومنها الوحي والعالم الغيبي إلى حقائق الواقع العيني المشاهد والمحسوس، ومن التصور إلى الواقع ومن المفهوم إلى الأشياء والوقائع. كما عَلَّمَه أن الفلسفة تحتاج إلى نقطة بداية يتفهمها الفيلسوف ثم يعمم منها بعد ذلك ما شاء، حتى يصل إلى الميتافيزيقا

---

(١) انظر: برجسون فيلسوف الحياة (ص٤).

(٢) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣٥،٢٣٦).

(٣) أنطولوجية: فلسفة دينية ذات اتجاه عقلاني ممتزج بوحدة الوجود. وفي الفلسفة المعاصرة موضوع الأنطولوجيا الأشياء بالذات، أو بعبارة أخرى: علم الموجود من حيث هو موجود. انظر: المعجم الفلسفي (ص١١٠) مراد وهبة.

(٤) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣٦).

الخالصة[1]. وهي الميتافيزيقيا التي تبحث في العلة الأولى دون غيرها من المسائل الميتافيزيقية.

ولم يفت حسن حنفي - كعادته بسبب تضخم الأنا في نفسه والغرور - أن يتحدث كيف أنه طور أستاذه "جان جيتون" فيقول: " أطوره من المثال إلى الواقع، ومن الروح إلى الطبيعة، ومن الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، ومن اليمين إلى اليسار، ومن الدين إلى الثورة، ومن الغرب إلى الشرق، ومن المسيحية إلى الإسلام"[2].

كان جان جيتون بالنسبة له بمنزلة الأب الروحي، استمع لفلاسفة كثر - على حد زعمه - إلا أن جان جيتون هو الذي أسره وأخذ بلبه وعقله، بفلسفته وعلمه، فوجد فيه الروح والحدس[3]، كما وجد فيه العلم والفلسفة والإيمان! والتجديد والموضوعية والذاتية[4]، وقد عقد معه حوارًا مسجلاً بين شيخ ومريد في عيد ميلاد جيتون السبعين[5].

ومن شدة إعجابه به عدَّ رجوعه إلى مصر - بعد غياب طويل - رجوعًا إلى جان جيتون في فكره[6].

(١) انظر: المرجع نفسه (٦/ ٢٣٥،٢٣٦).
(٢) المرجع نفسه (٦/ ٢٣٦).
(٣) يعني أنه كان سريع الانتقال من المعلوم إلى المجهول. انظر: موسوعة الفلسفة (١/ ٤٥٨) لبدوي.
(٤) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣٥).
(٥) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٢٥) يتمنى حسن حنفي نشره بالعربية.
(٦) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣٧).

۞ المطلب الثالث: شخصية "بول ريكور"[1]:

"بـول ريكـور" فيلسـوف معاصر من أشـهر فلاسـفة القرن العشريـن، عالم اللسـانيات وأشـهر ممثلي الهرمينوطيقا[2]، اشـتغل في حقل الاهتمام التأويلي ومن ثم الاهتـمام بالبنيويـة[3]، حاول صياغة مشروعه الفلسـفي منتهجًـا تأويلية خاصة به، طعّم بهـا فينومينولوجيا هسرل، وقد نشر مجموعة كبيرة من الأبحاث والدراسـات والمؤلفـات، كان مـن أهمها "الذات عينها كآخـر"[4]، ومن مؤلفاتـه "نظرية التأويل

---

(١) جان بول غوستاف ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥م)، فيلسوف فرنسي، ولد في فالنس بفرنسا، لعائلة بروتستانتية، أُسر في الحرب العالمية الثانية، وبقي طوال مدة الحرب مسجونًا، اتسمت أبحاثه بالنزعة التأويلية الحديثة، درّس في جامعات عدة في فرنسا منها: السربون، وكذلك درّس في جامعات أمريكية. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب (١/ ٤٢٥) روني إيلي ألفا، ومعجم الفلاسفة (ص٣٣٨) لطرابيشي، وصراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية (ص٩).

(٢) الهرمينوطيقا: اللفظ الإفرنجي له علاقة بهرمس الذي هو رسول لدى اليونانيين، ولهذا كان عليه أن يفهم ويؤول أولًا ما تريد الآلهة توصيله إلى البشر قبل أن يترجمه ويشرح مقاصد الآلهة نحو البشر، ومن هنا فإن التأويل مرادف للهرمينوطيقا. ثم أصبحت في عصر النهضة والإصلاح الديني علمًا لمواجهة السلطة الدينية التي تزعم أن لها الحق وحدها في فهم النصوص المقدسة. ولهذا تبنى المصلحون البروتستانت مبدأ الكفاية الذاتية للنص المقدس. انظر: المعجم الفلسفي (ص٦٦٥) مصطفى حسيبة.

(٣) البنيوية: نزعة في الدراسات اللغوية، تهدف إلى بيان أن اللغة نظام مترابط الأجزاء. ثم تحول إلى منهج فكري نقدي مادي إلحادي غامض، يذهب إلى أن كل ظاهرة إنسانية كانت أو أدبية تشكل بنية لا يمكن دراستها إلا بعد تحليلها إلى عناصرها المؤلفة منها، ويتم ذلك دون تدخل فكر المحلل أو عقيدته الخاصة، ونقطة الارتكاز في هذا المنهج هي البنية لا الإطار، فهي محل الدراسة، والبنية تكفي بذاتها ولا يتطلب إدراكها اللجوء إلى أي عنصر من العناصر الغريبة عنها، والبنيوية بهذا المفهوم تجد أساسها في الفلسفة الوضعية لدى كونت، وهي فلسفة لا تؤمن إلا بالظواهر الحسية. انظر: المعجم الفلسفي (ص١٤٦) مراد وهبة، والمعجم الفلسفي (ص١١٦) مصطفى حسيبة.

(٤) ترجم هذا الكتاب للعربية: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط أولى ٢٠٠٥م.

الخطـاب وفائض المعنى"[1]، و" بعد طول تأمل"[2]، و" صراع التأويلات دراسـات هرمينوطيقية"[3]، و" من النص إلى الفعل أبحاث التأويل"[4]، وغيرها من المؤلفات.

تتلمذ حسـن حنفي عـلى يده قرابة عشر سـنوات أثناء دراسـته في السربون، فأفـاد منـه الهرمينوطيقا التي سـماها بـ" نظرية التفسـير"، هربًا مـن أن يُقال: تأثر به، ونظـرًا لأهميـة هـذه النظريـة الهرمينوطيقية في التفسـير، وخاصة أنها شـملت ثلث مـشروع "الـتراث والتجديد"، بل هـي ثمرته، وهي نمـوذج في الانحراف المنهجي الذي وقع فيه حسن حنفي، فقد رأيت إفرادها في مبحث مستقل بعنوان" نظريته في التفسير الهرمينوطيقا".

فهـؤلاء الثلاثـة قد تركوا بصمتهم على حسـن حنفي، كـما تركها غيرهم ممن قـرأ فكرهم وتأثر بهم حتى عدّ نفسـه واحدًا منهم، وهـذا يبين لنا أن التجديد الذي جاء به ما هو إلا أفكار هؤلاء وغيرهم من فلاسفة التنوير الذين تأثر بهم، سواء ممن درس عليهـم وتلقـى منهم مبـاشرة أو ممن درس كتبهم وفكرهـم. ولذا كان طرحه وتجديده لا يمت إلى الإسلام بصلة.

---

(١) ترجم هذا الكتاب إلى العربية: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط أولى ٢٠٠٣م.

(٢) ترجم هذا الكتاب إلى العربية: فؤاد مليت وعمر مهيبل، الناشر بالاشتراك مع: المركز الثقافي العربي الدار العربية للعلوم، بيروت، ط أولى ٢٠٠٦م.

(٣) ترجم هذا الكتاب إلى العربية: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط أولى ٢٠٠٤م.

(٤) ترجم هذا الكتاب إلى العربية: محمد براده وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط أولى ٢٠٠١م.

المبحث الثالث: الجُموح[1] العقلي عند حسن حنفي

إن حديث حسن حنفي عن العقل وتعامله معه يختلف اختلافًا جذريًا مع ما قرره علماء السلف من مكانة العقل في الإسلام، إذ إنه يرى أن العقل مصدر مستقل للمعرفة، وليس في حاجة إلى عون من أحد لا إله ولا وحي ولا نبي، وقد سعى جاهدًا من خلال مشروعه "التراث والتجديد" إلى تحرير العقل من سلطة الوحي كما فعل فلاسفة التنوير، منطلقًا في هذه التخرصات من منطلقين:

المنطلق الأول: منطلق فلاسفة التنوير، كـ"كانط" و"سبينوزا" و"فولتير"، الذين حرروا العقل من كل سلطة للوحي، ورفضوا كل ما عداه، كما يرى حسن حنفي ذلك، ولذا يراهم هم الذين نصروا العقل وأعطَوه حقه[2].

فهو يرى أن الوصول إلى إعطاء العقل حقه لا يمكن أن يتم إلا بأن يحذو حذو أولئك الفلاسفة في التعامل مع العقل، لكي يصل إلى ما وصلوا إليه من تأليهه وتقديسه، يقول: "لن نصل إلى عصر التنوير إلا إذا جعلنا للعقل سلطانه دون سلطة الكتاب، أو سلطة التقاليد الموروثة"[3].

---

(١) الـجَموح من الرجال: الذي يركب هواه فلا يمكن رده. وجمح إليه أي: أسرع. وقوله تعالى: ﴿ لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَئًا أَوْ مَغَـٰرَٰتٍ أَوْ مُدَّخَلًا لَّوَلَّوْا۟ إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ ﴾ (التوبة: ٥٧)؛ أي: يسرعون إسراعًا لا يُرُدُّ وجوهَهم شيء، ومن هذا قيل: فرس جموح، وهو الذي إذا حمل لم يرده اللجام، فأسرع بصاحبه يجري جريًا غالبًا واعتزَّ فارسَه وغلبه. انظر: لسان العرب (جمح) (٣/ ١٩٠).

(٢) انظر: تربية الجنس البشري (ص١٤٩).

(٣) الدين والثورة في مصر (٢/ ٥٢).

ولذا فقد جعل من مهام مشروعه التراث والتجديد تخليص العقل من سلطة الوحي، حيث يقول: " مهمة "التراث والتجديد" التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل"[1]. والهدف من ذلك هو القضاء على الدين، والاتجاه نحو العالم الحسي[2].

فـ"كانط" في نظره أحد الرموز التنويرية التي أعطت العقل حقه من التأليه والتقديس، بل استطاع وضع الدين كله في حدود العقل وحده، فضاعت الخصوصية التي كانت تقترب في كثير من الأحيان من الغرور والعنصرية، وحلَّ محلها الشمول وبدلًا من أن كانت لديهم أديان خاصة، أصبح لديهم دين واحد شامل وهو دين العقل[3].

ودين العقل الكانطي هذا الذي وضع الدين في حدود العقل، هو دين لا يحتوي على إله ولا أنبياء ولا وحي ولا آيات المعجزات ولا شعائر، وإنما هو دين يحتوي على قوانين ومبادئ عامة عملية ضرورية يثق بها ويوحي له بها العقل وحده[4].

أما "سبينوزا" فقد رفض كل سلطة دينية على العقل، ولم يعترف بسلطان غير سلطان العقل، واستطاع تطبيق منهج ديكارت تطبيقًا جذريًّا في المجالات التي استبعدها ديكارت، وخاصة في مجال الدين، فأنكر الإله والنبوة والآيات المعجزات

---

(١) التراث والتجديد (ص٥٢).

(٢) انظر: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٢٧).

(٣) انظر: المرجع نفسه (٢/ ٢٧).

(٤) انظر: المرجع نفسه (٢/ ١٤٢).

وعـدَّ الديـن خرافة[1]، فها هو ذا حسـن حنفي يدعو إلى تأسـيس تراثنـا العقلي على منهجه نفسـه، لا سـيما أنه قد عدَّ هذا اليهـوديَّ من كبار المفكرين الإسـلاميين[2]!، يقول حسـن حنفـي: "ونحن الآن في محاولاتنا لتأصيل تراثنـا العقلي القديم وإحياء نماذجـه الفريدة لا يهمنا الترويج للعقل التبريـري وللمثالية الحديثة[3] بقدر ما يهمنا العقل الجذري عند سبينوزا مثلاً"[4].

وخلاصة ما وصل إليه سـبينوزا في "رسـالة في اللاهوت والسياسـة"، هو ما عـبر عنه حسـن حنفي بقولـه: " فللمواطن أن يعبد الله كما يشـاء، ولـه الحرية في أن يتصوره كما يريد، ولا تُقطع الرقاب لمجرد أقوال أو تصورات كلها ظنية[5]"[6].

ثم أخذ حسـن حنفـي يدعو إلى الانتقـال من ديكارت إلى سـبينوزا صاحب

---

(١) انظر: المرجع نفسه (٢/ ٦١).

(٢) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٣٠).

(٣) كل من حاول إثبات وجود الله وأنه كل شيء وهو الحقيقة الأولى وأنه الضامن لصحة العلم وأن العقل ينبغي له أن يبدأ بمسلمات؛ بمعنى إيمان بقضايا مسبقة، فهذا عقله عقل تبريري، كديكارت مثلًا، ومن ثم فإن هذا النوع من العقول لا يهم حسن حنفي، وإنما الذي يهمه هو العقل الجذري المنكر لهذه الأمور كلها، يقول: " وكما سار الديكارتيون، باستثناء سبينوزا، وراء ديكارت في التبرير، سار الكانطيون أيضًا وراء كانط في التبرير، فالله عند فشته هو الأنا المطلق، والخلود لديه هو غاية الإنسان... ولم يخرج من هذا التبرير إلاّ الهيجليون اليساريون، ماركس، فويرباخ، شتراوس، باور، بصرف النظر عن الاختلافات بينهم". قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٢٦).

(٤) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٢٥).

(٥) كل الأحاديث عند حسن حنفي ظنية، حتى لو كانت متواترة، وهو هنا يشير إلى ما رواه البخاري في كتاب: الجهاد والسير، باب: لا يُعَذِّبُ بعذاب الله، رقم الحديث (٣٠١٧)، من قول النبي ﷺ: " من بدل دينه فاقتلوه". وحد الرّدة هذا الذي يستنكره موجود في اليهودية أيضًا. انظر: الكتاب المقدس- العهد القديم (سفر التثنية) (١٣،٦) (ص٢٢٥)، و(سفر التثنية) (١٧،٢) (ص٢٢٩)، و(سفر الخروج) (٣٢،٢٨) (ص١٠٥).

(٦) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٦٢).

العقل الجذري، حيث يقول: " ولقد آن الأوان للانتقال من ديكارت إلى سبينوزا... مهمة جيلنا هو الانتقال من ديكارت لاسبينوزا، من "التأملات" إلى "رسالة في اللاهوت والسياسة"، حيث طبق سبينوزا منهج الوضوح والتميز فيما استثناه ديكارت منها، الدين والسياسة "[1].

وأما بالنسبة لـ" فولتير"، فقد غلا في تأليه العقل وتقديسه حتى استحق أن يعدّه حسن حنفي نبيًّا من أنبياء هذا العصر!، وهو من أعظم الفلاسفة على الإطلاق ومن أوسعهم أثرًا عنده، وعلى رأس فلاسفة التنوير[2]، ولما كان "فولتير" نبيًّا من أنبياء هذا العصر فقد دعانا- أيضًا- إلى الانتقال إليه بدلًا من رواد المثالية، يقول: " ومهمة جيلنا هي في الانتقال من رواد المثالية إلى فلاسفة التنوير فولتير وروسو[3]..."[4]. وخاصة ما كان متعلقًا بـ" القاموس الفلسفي" لفولتير، الذي عدَّه حسن حنفي أعظم كتابات القرن الثامن عشر من حيث الجرأة والحسم والجذرية، وهي متطلبات كل ثورة تودّ أن تبدأ وأن تستمر. والجوانب التي أعجبته في هذا القاموس ثلاثة:

---

(١) دراسات إسلامية (ص٣٨٣).

(٢) انظر: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٩١).

(٣) جون جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨م) ولد في جنيف ومات في باريس، وبينهما عانى أشد المعاناة في طفولته وشبابه وكهولته، ولم يتلق سوى تعليم بسيط، ويبدو أن حياته القاسية أصابته بعقدة اضطهاد، فكان سيئ الظن في الناس، شديد الكبرياء. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٦٦٨،٦٦٩) للحفني، ومعجم الفلاسفة (ص٣٢٨-٣٣٢) جورج طرابيشي. كان يتغنى بالفحولة وهو عاجز جنسيًّا. انظر: اعترافات جان جاك روسو (٣/ ٢٤٧) ترجمة: حلمي مراد، طباعة المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، رقم الكتاب (٤١).

(٤) دراسات إسلامية (ص٣٨٤).

١- رفضه لعقيدة العناية الإلهية، وكل ما يتعارض مع العقل في ميدان العقائد، أو ما يتعارض مع المنفعة في مجال السلوك، أو ما يتعارض مع الأخلاق في مجال العلاقات الإنسانية.

٢- هدمه للفلسفات الميتافيزيقية الغيبية والنظريات الفلسفية التي هي أقرب للمتاهات العقلية، والمناداة بالمعرفة الحسية المادية وبالرؤيا المباشرة للواقع على ما تقوله الفلسفة الإنجليزية التقليدية التي تشبَّع بها صاحب القاموس.

٣- دعوته إلى السلام ومهاجمته للحروب الدينية والدنيوية.

والحقيقة أن هذا القاموس الفلسفي يتجه كله نحو إثبات الغاية الأولى، وهي إعادة بناء الدين على أساس عقلي، وهو مشروع الفلسفة الحديثة عند ديكارت وسبينوزا وكانط، وهو المشروع الذي يهدف إلى القضاء على الأسطورة وعلى السر وعلى كل ما يندّ عن العقل[1].

والعقل عند "فولتير" هو أساس الشرع، وأنّ ما حسَّنه الشرع حسنه العقل من قبل[2].

وبناء على ما سبق يتبين لنا أن دعوة حسن حنفي لإحياء الفكر الاعتزالي لا يقصد به ما كان عليه المعتزلة، وإنما يقصد به المنهج المعرفي، وما وصل إليه فلاسفة التنوير من تأليه العقل وعبادته، حيث يقول: " لا تعني المعتزلة والأشاعرة هنا أسماء الفرق الكلامية، بل نشير بها إلى تيارات فكرية خالصة. فالمعتزلة تشير كما هو معروف

---

(١) انظر: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٩٢-١١٠).

(٢) انظر: المرجع نفسه (٢/ ١٠١).

إلى التيار العقلي، والأشاعرة إلى التيار الإيماني"[1]. ثم هو قد جاوز ما كانت عليه المعتزلة بمراحل. فهو يرى أننا أحوج ما نكون إلى تأسيس تراثنا العقلي الجذري على فلسفة التنوير[2].

المنطلق الثاني: منطلق لسنج، وفكرة تطور البشرية، وأن العقل مكتف بنفسه عن غيره، وليس في حاجة عون من أحد، لا سيما وقد بلغ سن النضج والرجولة ومرحلة التنوير، فبإمكانه الوصول إلى كل الحقائق، وغاية ما في الوحي أنه يقلل له الجهد ويختصر له الطريق، هذه الفكرة أخذها حسن حنفي من لسنج، وطار بها فرحًا، وطبقها بحذافيرها على الوحي، يقول لسنج: " لا تعطي التربية الوحي للفرد شيئًا لا يستطيع الحصول عليه من نفسه. إلا أنها تعطيه ما يستطيع أن يحصل عليه من نفسه على نحو أسرع وبجهد أقل. وكذلك الوحي لا يعطي الجنس البشري شيئًا لا يستطيع العقل الإنساني أن يجده بمفرده"[3].

فأصبح العقل عند فلاسفة التنوير إلهًا، يقول حسن حنفي: "وما إن حلّ القرن السابع عشر حتى أصبح العقل إلهًا، وأُعطيت له كل صفات الله من الإطلاقية والشمول واليقين والصدق والاتساق. فقام برفض كل موروث، ولم يقبل شيئًا على أنه حق ما لم يثبت أنه كذلك. وضاعت سلطة القديم، لا لأنه قديم، بل لأنه متبوع بلا نقد أو تمحيص. وُضِعَ الوضوح والتمييز كمقياسين للصدق. وأصبح العقل "أعدل الأشياء قسمة بين الناس"، ونورًا فطريًا يقود إلى الصواب، دون الاستعانة

(١) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٢٢٠ حاشية ١٣).

(٢) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٢٧).

(٣) تربية الجنس البشري (ص١٢٤).

بوحي أو بسلطة أو بمفكر عظيم سابق... أصبح العقل أساس الوحي"[1].

فموقف حسن حنفي من العقل هو صورة طبق الأصل لموقف فلاسفة التنوير، ولذا نراه يردد ما قالوه نفسه، فالعقل عنده أساس الوحي، وأساس الإيمان، وأساس الشرع، وأن ما حسنه الشرع حسنه العقل، نفس ما قاله فولتير، بل عدَّ العقل أساس النقل، ليس فقط من حيث قصد الوحي، بل من حيث مضمون الوحي والتصديق به أيضًا[2]، وكل ما حسنه العقل حسنه الشرع، يقول: " يقوم الوحي إذن على العقل... والعقل أساس الشرع، وكل ما حسنه العقل حسنه الشرع، بل إن العقل ما كان في حاجة إلى الشرع لأن الإنسان لا يحتاج إلى وحي"[3].

علمًا بأن حاجة الناس إلى الوحي أمر ضروري، يقول شيخ الإسلام: "الرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة؛ فكذلك لا صلاح له في معاشه ودنياه إلا باتباع الرسالة، فإن الإنسان مضطر إلى الشرع"[4].

إن العقل عند حسن حنفي قادر على إدراك الحقائق كلها دون تدخل قدرة إلهية تعينه أو وصاية بشرية ترشده، وقد استطاع الوصول إلى التوحيد العقلي الخالص[5]، ومن ثم فالفلسفة عنده أعلى من

(١) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٤٤،٤٥).

(٢) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٦٨).

(٣) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٩٢).

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٩/ ٩٩).

(٥) انظر: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٤٥).

النبوة[1]؛ لأن الفلسفة تقوم على العقل، والنبوة تقوم على الخيال، والعقل أسمى من الخيال، والعقل يدرك الحقائق مباشرة في حين أن الخيال لا يدركها إلا بالتشبيه والصورة، كما أن العقل قادر على القضاء على كل الأحكام المسبقة، ويظل الإنسان على ثقة مطلقة بأنه قادر على الوصول إلى الكمال[2]. وذلك لأن العقل يبدأ ببداية يقينية، ولا يحتاج إلى إيمان مسبق بأي نص، وإذا ما تكرم العقل بقبول أي نص فإنه يقوم بتأويله بما يتناسب ويتوافق مع العقل، والسبب في ذلك أن الوحي مجرد خيال، وما دام أنه كذلك فلا يتضمن بطبيعته اليقين، على نحو ما يتضمنه العقل[3].

وما ذهب إليه حسن حنفي يخالف ما قرره أرسطو - الذي ذهب حسن حنفي إلى واقعيته - من أن العقل قابل للآثار الحسية، وأن أثره لا يتجاوز ما تقدّمه له أعضاء الحس من مادة، فهو لا يخلق من عنده شيئًا، وإنما ينحصر دوره في هذه الدائرة الضيقة وحدها، يشكل فيها ويصور من أجزائها ما شاء، فمعين المعرفة عنده هو الحس[4].

والعقل عنده كاف وحده لمعرفة الصحيح والخطأ في العقيدة، ولمعرفة الله وصفاته[5]، بل حتى أمور المعاد الغيبية، يمكن للعقل أن يصل إلى معرفتها، حيث

---

(١) هذا قريب وهو ما كان يقوله ابن عربي في فصوصه ويصرح به من أن مقام الولاية أعظم من النبوة بل أكمل من الرسالة، يقول: مقام النبـوة في برزخ فويق الرسول ودون الولي.
انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ١٧١) و (١١/ ٢٢٦)، ودرء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٠٤)، وشرح العقيدة الطحاوية (ص٤٩٣).

(٢) انظر: الدين والثورة في مصر (٢/ ٥١)، وتربية الجنس البشري (ص٦٠ و٨٢ و١٠٩ و١١٢).

(٣) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة (ص١٤٦)، ومن العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٨١،٣٨٢).

(٤) انظر: قصة الفلسفة اليونانية (٢٨٣،٢٨٤).

(٥) انظر: من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٦٠).

يقـول: " حتـى أمور المعاد[1] التي قد تكون أحد بواعـث وجوب النبوة فإن العقل قادر على أن يصل إليها"[2].

ومـا دام أن العقـل عنده بهذه المنزلة من القدرة عـلى إدراك كل شيء، ولا يند عنه شيء؛ فما فائدة الوحي إذن ؟!، والجواب: أن فائدة الوحي - عنده- أنه مسـاعد للعقـل حتـى يتمكن مـن إسراع الخطـأ في الوصـول إلى الحقائق اختصـارًا للوقت، فالوحـي لا يفضـل على العقـل إلا في الجهد الأقـل والوقت الأقصر، فهـو يرى أن العقل يمكنه الاسـتغناء عن الوحي فهو ليس محتاجًا له، وهو مسـتغنٍ عنه، ولا يراه ضروريًّا له؛ لأنه لن يعطي العقل شـيئًا لا يسـتطيع الوصول إليه، فالعقل سيصل في النهاية إلى ما سيعطيه الوحي، يقول: " إن العقل ليس بحاجة إلى عون، وليس هناك ما يند عن العقل. العقل يحسـن ويقبح وقادر على إدراك صفات الحسـن والقبح في الأشياء... لا طريق إلى الصانع إلا العقل والحسّ"[3].

وههنـا تناقـض واضطراب وهو مـا دام أن الوحي خيـال ولا يتضمن بطبعه اليقـين- كـما نـص على ذلـك- فكيف يكـون مسـاعدًا للعقـل وموفرًا عليـه الجهد والوقت؟!.

والعجيـب أن حسـن حنفي يرى أن الوحي ما جـاء إلا ليؤكد هذه الحقائق- كفايـة العقل وعدم حاجته إلى مرشـد ووصي، ويمكنـه أن يصل إلى معرفة كل شيء

---

(١) التناقض سمة بارزة في شخصية حسن حنفي، ومن أمثلة ذلك أنه قال في موضع آخر: " أما أمور المعاد مثل الوعد والوعيد وكل ما يتعلق بالغيبيات فلا تثبت إلا بعد ثبوت النبوة لأن طريق العلم إليها الروايات والأخبار". من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٦٠).

(٢) من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٣٧).

(٣) المرجع نفسه (٤/ ٣٧،٣٨).

ولا يند عنه شيء- كما جاء الوحي ليبين أن قدرة الإنسان مطلقة لا حد لها، وأن لا قدرة فوق قدرته، حيث يقول: " بل إن غاية الوحي عكس ذلك تمامًا- يعني عكس إثبات قدرة مطلقة فوق قدرة الإنسان المحدودة- إثبات أن لا قدرة فوق قدرة الإنسان، وأن الإنسان قادر قدرة مطلقة"(1).

ولا شك في أن ما ذهب إليه من زعمٍ باطل، وهو أن العقل يستطيع إدراك مصالحه دون وحي، كما يستطيع معرفة كل شيء ولا يند عنه شيء؛ أنه من الكذب والافتراء؛ لأن العقل مهما بلغ من خبرة وتجربة من أول الدنيا إلى آخر يوم فيها فلن يستقل بمصالحه الدنيوية فضلًا عن الأخروية، يقول الإمام الشاطبي: " إنه قد علم بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم أن العقول غير مستقلة بمصالحها، استجلابًا لها، أو مفاسدها استدفاعًا لها؛ لأنها إما دنيوية أو أخروية.

فأما الدنيوية، فلا يستقل بإدراكها على التفصيل البتة، لا في ابتداء وضعها أولًا، ولا في استدراك ما عسى أن يعرض في طريقها إما في السوابق وإما في اللواحق؛ لأن وضعها أولًا لم يكن إلا بتعليم الله تعالى؛ لأن آدم عليه السلام لما أُنزل إلى الأرض عُلِّمَ كيف يستجلب مصالح دنياه، إذ لم يكن ذلك من معلومه أولًا... فلولا أنْ منَّ الله على الخلق ببعثة الأنبياء لم تستقم لهم حياة، ولا جرت أحوالهم على كمال مصالحهم، وهذا معلوم بالنظر في أخبار الأولين والآخرين.

وأما المصالح الأخروية؛ فأبعد عن مجاري العقول من جهة وضع أسبابها، وهي العبادات مثلًا؛ فإن العقل لا يشعر بها على الجملة فضلًا عن العلم بها على

(1) المرجع نفسه (٤/ ٦٥).

التفصيل... ولا يغترَّنَّ ذو الحجى بأحوال الفلاسفة المدَّعين لإدراك الأحوال الأخروية بمجرَّد العقل، قبل النظر في الشرع، فإن دعواهم بألسنتهم في المسألة بخلاف ما عليه الأمر نفسه... وليس الأمر كما زعموا، فالعقل غير مستقل البتة، ولا ينبني على غير أصل... فعلى الجملة: العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي"[1].

ولو كان الأمر كما ذهب إليه حسن حنفي من أن العقل قادر على معرفة كل الحقائق والمعارف؛ لقامت الحجة على الناس قبل بعثة الرسل، وهذا باطل، يقول السفاريني: "لو كانت العقول مستقلة بمعرفة الحق وأحكامه لكانت الحجة قائمة على الناس قبل بعث الرسل، وإنزال الكتب، واللازم باطل بالنص، قال تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: من الآية١٥]"[2].

فليس المقصود من العقل- الذي يتحدث عنه الماديون الحسيون كحسن حنفي وأمثاله- التمييز بين الضار والنافع بالحس، الذي يظنون أنهم إذا وصلوا إلى ذلك فهم في غنىً عن الوحي، فهذا أمر تدركه الحيوانات، يقول شيخ الإسلام: "وليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس، فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم، فإن الحمار والجمل يميز بين الشعير والتراب، بل التمييز بين الأفعال التي تضر فاعلها في معاشه ومعاده؛ كنفع الإيمان والتوحيد، والعدل والبر والتصدق والإحسان، والأمانة والعفة... ولولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد، فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف منّة عليهم: أن

(١) الاعتصام (١/ ٦١-٦٣).

(٢) لوامع الأنوار البهية (١/ ١٠٥). وانظر: الإسلام والعقل (ص٢٩).

أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبين لهم الصراط المستقيم"[1].

ومتى استغنى الإنسان بعقله القاصر عن الوحي كان بمنزلة البهيمة بل أشر حالًا منها، يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ [الفرقان: ٤٤]. يقول شيخ الإسلام: " فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف منّة عليهم: أن أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبين لهم الصراط المستقيم. ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم بل أشرّ حالًا منها، فمن قبل رسالة الله واستقام عليها فهو من خير البرية، ومن ردها وخرج عنها فهو من شر البرية، وأسوأ حالًا من الكلب والخنزير والحيوان البهيم"[2].

ولـمّا عرف السلف هذه النعمة العظيمة، فقد اشتد نكيرهم على من عارض النصوص بآراء الرجال، فهم لا يقدمون على الوحي قولًا ولا عقلًا البتة كائنًا مَنْ كان، ولا يعدلون بالنص عقلًا؛ لاعتقادهم باستحالة وجود عقل على مدى العصور والدهور هو العقل المعيار الذي يرجعون إليه، فالعقول مختلفة، يقول شيخ الإسلام: " ولم يكن السلف يقبلون معارضة الآية إلا بآية أخرى تفسرها وتنسخها[3]، أو بسنة الرسول ﷺ تفسرها... إذ المقصود أنهم كانوا متفقين على أن القرآن لا يُعارضه

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٩/ ١٠٠).

(٢) المرجع نفسه (١٩/ ١٠٠).

(٣) هكذا في المطبوع، ولعلها: أو تنسخها.

إلا قرآن لا رأي ومعقول وقياس، ولا ذوق ووجد وإلهام ومكاشفة"[1].

ويقول العلامة ابن القيم مُعلقًا على قول ابن عباس: يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول: قال رسول الله ﷺ، وتقولون: قال أبو بكر وعمر رضي الله عنهما؟! يقول: "فرحم الله ابن عباس كيف لو رأى أقوامًا يُعارضون قول الله ورسوله بقول أرسطو وأفلاطون وابن سينا والفارابي... وأضرابهم"[2].

كما أن السلف الصالح يؤمنون بمحدودية العقل، فالعقل لا يستطيع معرفة الغيب والعبادات، وهو تابع للنقل وليس مستقلًا عنه، وقد صور شيخ الإسلام هذه المعاني العظيمة عندهم بقوله: "تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول... فلو قيل بتقديم العقل على الشرع، وليست العقول شيئًا واحدًا بيِّنًا بنفسه، ولا عليه دليل معلوم للناس، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب؛ لوجب أن يُحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته، ولا اتفاق للناس عليه... ولذلك قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]. فأنزل الله الكتاب حاكمًا بين الناس فيما اختلفوا فيه، إذ لا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق إلا بكتاب منزَّلٍ من السماء، ولا ريب أن بعض الناس قد يعلم بعقله ما لا يعلمه غيره، وإن لم يمكنه بيان ذلك لغيره، ولكن ما عُلم بصريح العقل لا يُتصوَّر أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط.

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٣/ ٢٩، ٣٠).

(٢) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٦٣).

وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناسُ فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يُعلم بالعقل بطلانها، بل يُعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع.

وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يُعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال: إنه يخالفه؛ إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلًا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالف صريح المعقول؟! ونحن نعلم أن الرسل لا يُخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقلُ انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته"[1].

لذا فإن الواجب والمتعين على أصحاب هذه المعقولات متى خالفت النصوص أن يرموا بمعقولاتهم تحت الأقدام، يقول العلامة ابن القيم: " فإذا تعارض النقل وهذه العقول أُخذ بالنقل الصريح ورمي بهذه العقول تحت الأقدام، وحطت حيث حطها الله وحط أصحابها"[2].

والعقل متى دخل فيما لا طاقة له فيه، وخرج عن حدوده التي حُدت له، بحجة أن الإسلام دين العقل، فإنه يكون- والعياذ بالله- من العقول التي كِيدت بالخذلان، جاء عن بعض علماء السلف قوله: " العقل نوعان: عقل أعين بالتوفيق، وعقل كيد بالخذلان. فالعقل الذي أعين بالتوفيق يدعو صاحبه إلى موافقة أمر الآمر المفترض الطاعة، والانقياد لحكمه، والتسليم لما جاء عنه وترك الالتفات إلى

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٤٤-١٤٧).

(٢) الصواعق المرسلة (١/ ٧٩١).

ما خالف أمره أو وافق نهيه غير طالب لذلك علّة غير ثبوت الأمر والنهي، فيسعد باتباع الأمر واجتناب النهي.

والعقل الذي كِيد: يطلب بتعمّقه الوصول إلى علم ما استأثر الله بعلمه، وحجب أسرار الخلق عن فهمه، حكمة منه بالغة، ليعرفوا عجزهم عن درك غيبه، ويسلّموا لأمره طائعين، ويقولوا كما قالت الملائكة: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ﴾. فتفرّقت بهؤلاء القوم الذين ادّعوا أنّ العقل يهديهم إلى الصواب: السبل والأهواء، وتلاعب بهم الشيطان فزيّن الباطل في قلوبهم، فلم يصلوا إلى برد اليقين، وصدّوا عن الصراط المستقيم"[1].

إن التعارض بين النقل والعقل ليس موجودًا إلا في رأس من لم يؤمن بالنبوة حقًّا، يقول العلامة ابن القيم: " السابع والعشرون: أن المعارضة بين العقل ونصوص الوحي لا تتأتى على قواعد المسلمين المؤمنين بالنبوة حقًا، ولا على أصول أحد من أهل الملل المصدقين بحقيقة النبوة، ليست هذه المعارضة من الإيمان بالنبوة في شيء، وإنما تأتي هذه المعارضة ممن يقر بالنبوة على قواعد الفلسفة ويجريها على أوضاعهم... فهؤلاء الذين عارضوا بين العقل ونصوص الأنبياء، فعارضوا نصوص الأنبياء في باب الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر في هذه الأصول الخمسة بعقولهم، فلم يصدقوا بشيء منها على طريقة الرسل. ثم سرت معارضتهم في المنتسبين إلى الرسل، فتقاسموهم تقاسم الوارث لتركة مورثهم، فكل طائفة كانت نصوص الوحي على خلاف مذهبهم لجؤوا إلى هذه المعارضة، ومعلوم

(١) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة (٢/ ٢٩٥) للأصبهاني.

أن هـذا يناقض الإيمان بالنبوة... المعارض بين العقل والنقل في الأصل هم الزنادقة المنكرون للنبوة وحدوث العالم والمعاد...الخ"[1].

ولا شك في أن هذه المعارضة بين العقل والنقل هي أساس كل شر وفساد في العالم، وهي ضد دعوة الرسل- صلوات الله وسلامه عليهم- من كل وجه، وهؤلاء قدموا الآراء والعقول على الوحي، فلم يذعنوا للوحي، ولم يسلموا له، ولم ينقادوا، فالوحـي ما نـزل إلا ليقود الإنسـانية إلى كمالها وفلاحها، ولذا فـإن كل من وجد في نفسـه حرجًا مـن الوحي ولم يسـلم به تسـليمًا مطلقًا؛ فعليـه بمراجعـة إيمانه، يقول عبـد الحليـم محمـود[2]: " كان سـلفنا الصالح ينزعون هـذه النزعـة: نزعة الخضوع المطلق لما جاء به الرسول ﷺ... لقد كانوا يُخضِعون عقولهم للنص، ويجعلونه القائد، الحكيم المهيمن... وكانوا يعرفون أن إدخال شخصياتهم في النص هو انحراف يعظم أو يقل بحسـب مدى التدخل البشري في النص، وكانوا يعرفون أن الوحي إنما جاء هاديًـا للعقـل وقائـدًا له في الأمور التـي لا يتأتى للعقل أن يلـج ميادينها، أو يقتحم حماهـا، أو يدلي فيها برأي يتفق عليه النـاس. وهذه الميادين هي الدين. والدين ليس رأيًا بشريًّا، إنه تنزيل من حكيم حميد، وكل موقف من الشخصية البشرية تجاه النص سوى موقف السجود له؛ إنما هو موقف لتبديل الدين من أن يكون إلهيًّا إلى أن يكون

(١) مختصر الصواعق المرسلة (ص١١٥-١١٨). وقد ذكر العلامة ابن القيم كلامًا نفيسًا في ذلك فليراجعه من شاء.

(٢) عبدالحليم محمود (١٩١٠-١٩٧٨م) شيخ الأزهر، ولد بقرية "أبو أحمد" مركز بلبيس شرقية من مصر، تعلم بالأزهر، وحصل على الدكتوراه من فرنسا في الفلسفة الإسلامية. متأثر بالتصوف، من مؤلفاته"التصوف عند ابن سينا" و"فلسفة ابن طفيل" و"الإسلام والعقل". انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ٨٦١،٨٦٢) للحفني.

بشريًا، ولو كان يستقيم الأمر على ذلك لما كان هناك من حاجة إلى الدين"[1].

وقد خرج العقليون الذين يريدون أن يحكموا عقولهم في أوامر الله- تعالى- ونواهيه عن الدين والصراط المستقيم، يقول عبد الحليم محمود: " وهكذا يخرج الإنسان بأهوائه، ولا نقول: بعقله؛ لأن كل ذلك أهواء يصورها الشيطان منطلقًا[2] معقولًا عن الدين، كما خرج إبليس قديمًا بأهوائه التي تمثلت لذهنه منطلقًا عن الدين"[3].

ولذا فإن كل محاولة لتقديم العقل على النقل وجعله مهيمنًا على النص وحاكمًا عليه؛ إنما هي " كبرياء، وهي: إبليسية. وإذا كان لإبليس خلفاء من بني آدم فهم هؤلاء الذين يحاولون أن يقوموا بدور إبليس في المجتمع الإنساني: إنهم الذين يرفضون الوحي الإلهي جملة، أو يحاولون أن يزنوا الوحي بميزان العقل، فيرفضون ويقبلون ويؤولون ما شاء لهم الهوى... وخلفاء إبليس هم أولًا وبالذات: الملاحدة، إنهم على نسق التعبير الجاري: إبليسيون أكثر من إبليس نفسه؛ ذلك أن إبليسَ لم ينكر وجود الله، ولم ينكر بعثًا ولا رسالة، ولكن هؤلاء أنكروا كل ذلك... أما الطائفة الثالثة التي لم تسجد لله إلا شكلًا فإنها طائفة المعتزلة من علماء الكلام، إنهم لم يسجدوا لله سجود خضوع وإذعان، ومذهبهم قائم على تحكيم العقل في الدين... وكل من نهج النهج العقلي في الدين في العصر الحاضر إنما هو تابع من أتباع المعتزلة... والمدرسة العقلية في الدين، أيًا كانت وفي أي مكان وجدت وفي أي زمان

(١) الإسلام والعقل (ص٢٤،٢٥).

(٢) هكذا في المطبوع، ولعلها: منطقًا.

(٣) الإسلام والعقل (ص٢٦).

نشأت لم تسجد لله سجود خضوع وإذعان، وإنما سجدت للعقل وعبدت العقل، فتفرقت إلى ما لا يكاد يحصى من الفرق"[1].

وهذا لا يعني بحال من الأحوال الحجر على العقل وإنكار دوره، فالتفكر والتدبر والتأمل والنظر والاعتبار والاجتهاد وفهم النص ونحو ذلك وهو ما أمر الله تعالى به عباده في آيات كثيرة من كتابه، وفي ذلك يقول سيد قطب عند قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۚ قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾ [الأنعام: ٥٠] يقول: " ثم ليعلموا أنهم حينئذ إنما يفيئون إلى النور والبصيرة، ويخرجون من الظلام والعماء: قل: هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ ؟ أَفَلا تَتَفَكَّرُونَ؟.. ثم إن اتباع الوحي وحده هداية وبصر، والمتروك بغير هذا الهادي متروك أعمى.. هذا ما تقرره هذه الآية في وضوح وصرامة.. فما شأن العقل البشري في هذا المجال؟ سؤال جوابه في التصور الإسلامي واضح بسيط.. إن هذا العقل الذي وهبه الله للإنسان قادر على تلقي ذلك الوحي، وإدراك مدلولاته.. وهذه وظيفته.. ثم هذه هي فرصته في النور والهداية، وفي الانضباط بهذا الضابط الصحيح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا مِنْ خلفه.

فأما حين يستقل هذا العقل البشري بنفسه بعيدًا عن الوحي فإنه يتعرض حينئذ للضلال والانحراف وسوء الرؤية ونقص الرؤية، وسوء التقدير، وسوء التدبير... والذين يزعمون للعقل البشري درجة من الأصالة في الصواب كدرجة

---

(١) المرجع نفسه (ص٢٦-٤٠).

الوحي باعتبار أن كليهما- العقل والوحي- من صنع الله فلا بد أن يتطابقا.. هؤلاء يستندون إلى تقريرات عن قيمة العقل قال بها بعض الفلاسفة من البشر، ولم يقل بها الله سبحانه!

والذين يرون أن العقل يُغني عن الوحي- حتى عند فرد واحد من البشر مهما بلغ عقله من الكبر- إنما يقولون في هذه القضية غير ما يقول الله.. فالله قد جعل حجته على الناس هي الوحي والرسالة، ولم يجعل هذه الحجة هي عقلهم البشري، ولا حتى فطرتهم التي فطر الله عليها من معرفة ربها الواحد والإيمان به؛ لأن الله - سبحانه- يعلم أن العقل وحده يضل، وأن الفطرة وحدها تنحرف.. وأنه لا عاصم لعقل ولا لفطرة، إلا أن يكون الوحي هو الرائد الهادي، وهو النور والبصيرة... والذين يزعمون أن الفلسفة تغني العقل عن الدين؛ أو أن العلم- وهو من منتجات العقل- يغني البشرية عن هدى الله إنما يقولون قولًا لا سند له من الحقيقة ولا من الواقع كذلك.. فالواقع يشهد أن الحياة البشرية التي قامت أنظمتها على المذاهب الفلسفية أو على العلم؛ هي أبأس حياة يشقى فيها "الإنسان" مهما فتحت عليه أبواب كل شيء، ومهما تضاعف الإنتاج والإيراد، ومهما تيسرت أسباب الحياة ووسائل الراحة فيها على أوسع نطاق[1].. وليس مقابل هذا أن تقوم الحياة على الجهل والتلقائية! فالذين يضعون المسألة هكذا مغرضون! فإن الإسلام منهج حياة يكفل للعقل البشري الضمانات التي تقيه عيوب تركيبه الذاتي[2]، وعيوب الضغوط

(١) انظر: الإسلام ومشكلات الحضارة (ص٣٣) سيد قطب.

(٢) عيوب العقل الذاتية كما ذكرها سيد قطب، هي: أن العقل يرى الوجود أجزاء لا كلاً واحدًا. انظر: في ظلال القرآن (٢/ ١٠٩٧).

التي تقع عليه من الأهواء والشهوات والنزعات. ثم يقيم له الأسس، ويضع له القواعد، التي تكفل استقامته في انطلاقه للعلم والمعرفة والتجربة، كما تكفل له استقامة الحياة الواقعية التي يعيش في ظلها -وفق شريعة الله- فلا يضغط عليه الواقع لينحرف بتصوراته ومناهجه كذلك!"[1].

إن الله -تعالى- قد فتح أمام العقل ثلاثة كتب متطابقة متضافرة، شاهدة على قضية واحدة كبرى هي: توحيده تعالى، ووجوب اتباع منهجه، والتمسك بوحيه، وهي:

١. القرآن الكريم وهو الكتاب المسطور.
٢. الكون الفسيح وهو الكتاب المنظور.
٣. التاريخ؛ أي: أخبار الأمم الغابرة وآثارها في الأرض، وهو الكتاب المأثور.

وقد سمى الله- تعالى- آحاد كل كتاب منها تسمية واحدة مشتركة "آيات" فالقرآن "آية"، والمشهد الكوني "آية"، والحدث التاريخي "آية"، وجعل الحديث عن هذه الآيات مبثوثًا في أكثر سور القرآن وخاصة القرآن المكي، ومما فيه دلالات مشتركة متعلقة بموضوع العقل:

١. تأتي هذه الآيات في موضع واحد شامل كما في أول سورة الجاثية: ﴿إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ (٣) وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ (٤) وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ

(١) في ظلال القرآن (٢/ ١٠٩٧، ١٠٩٨).

مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٥﴾ تِلْكَ ءَايَٰتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾﴾ [الجاثية:٣-٦]. فالآية الأولى تشمل ما في الأرض من آيات كونية وآثارية، والآية الأخيرة في الآيات القرآنية.

٢. تأتي مفصلة كل كتاب منها على حدة مع اتحاد الصيغة والأسلوب مثل:

أ - صيغة التحضيض ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾. فقال عن القرآن: ﴿لَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ كِتَٰبًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٠﴾﴾ [الأنبياء: ١٠]. وقال عن الكون: ﴿وَهُوَ الَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَٰفُ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [المؤمنون: ٨٠].

ب - صيغة الوصف بالفعل المضارع ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾. مثل قوله تعالى عن آيات القرآن: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِى مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الروم: ٢٨]. وقوله عن آيات الكون: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَٰفِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِى تَجْرِى فِى الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَٰحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَآءِ وَالْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: ١٦٤]. وقوله عن آيات الآثار: ﴿إِنَّا مُنزِلُونَ عَلَىٰٓ أَهْلِ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَآءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿٣٤﴾ وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَآ ءَايَةًۢ بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [العنكبوت: ٣٤-٣٥].

٣. وتأتي مواضع تذكر فيها هذه الآيات مقرونة بتذكر وتدبر أولي الألباب: كما في قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا

ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾ ﴾[ص: ٢٩].

وقال عن آيات الكون: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ﴾ [آل عمران: ١٩٠].

وقال عن آيات التاريخ: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [يوسف: من الآية ١١١]، مع قوله في أول السورة: ﴿ ۞ لَّقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِۦٓ ءَايَٰتٌ لِّلسَّآئِلِينَ ﴿٧﴾ ﴾[يوسف: ٧].

٤. وتأتي مواضع يستعمل فيها صيغة مرادفة أخرى هي التفكر:

فيقول عن آيات القرآن: ﴿ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [يونس: من الآية ٢٤].

وقال عن آيات الكون: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِي ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ ﴾ [الرعد: ٣].

وقال عن آيات التاريخ- وإن لم يُصرح بتسميتها آية هنا-: ﴿ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[الأعراف: من الآية١٧٦].

٥. وتأتي مواضع ينفي فيها العقل عمن أعرض عن شيء من هذه الآيات:

فقال عن آيات القرآن: ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ وَلَوْ كَانُواْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾ [يونس: ٤٢].

وقال عن آيات الكون: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٠﴾ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِي

ٱلْـَٔايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [يونس: ١٠٠-١٠١].

وقال عن آيات التاريخ: ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ فَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ ﴿٤٥﴾ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾ [الحج: ٤٥-٤٦].

٦. وتأتي مواضع يستعمل فيها صيغة الأمر انظر مع هذه الآيات:

فيقول عن آيات القرآن: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ ثُمَّ ٱنظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [المائدة: من الآية٧٥].

وقال عن آيات الكون: ﴿ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَـَٔايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: من الآية٩٩].

وقال عن الآيات التاريخية: ﴿فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْنَٰهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥١﴾ فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةًۢ بِمَا ظَلَمُوٓا۟ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [النمل: ٥١-٥٢].

فهذه النصوص وغيرها توضح لنا المجال الواسع والرحب لعمل العقل، وقد وسعت مفهومه قبل أن توسع دائرة عمله، وهي نفسها التي حدّت له حدودًا لا يجوز له بحال من الأحوال أن يتجاوزها، فلا هي رفعته فوق منزلته، ولا هي هضمته دوره، ولا هي ضخمت دوره في جانب وأهدرته في جانب آخر[١].

---

(١) انظر: منهج الأشاعرة في العقيدة (ص٤٨-٥٢).

يقول شـيخ الإسـلام: " ولهذا نجد من تعوَّد معارضة الشرع بالرأي لا يستقر في قلبـه الإيـمان... ففـي الجملة: لا يكون الرجـل مؤمنًا حتى يؤمن بالرسـول إيمانًا جازمًـا، ليـس مشروطًـا بعدم معـارض، فمتى قـال: أؤمـن بخـبره إلا أن يظهر له معـارض يدفع خبره لم يكن مؤمنًا. فهذا أصـل عظيم تجب معرفته، فإن هذا الكلام هو ذريعة الإلحاد والنفاق"[1].

هذه مكانة العقل عند حسـن حنفي، غلـوٌّ وتقديس وتأليه كما هي الحال عند فلاسفة التنوير حذو القذة بالقذة.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٧٨).

المبحث الرابع: علم "نقد الكتاب المقدس" وأثره في منهجه

كان حسن حنفي معجبًا ومولعًا بسبينوزا، وقد أفاد منه علم "نقد الكتاب المقدس" عادّاً هذا العلم الأساس النظري لفلسفات التاريخ، وهو الذي يكشف المحور الأفقي في حياة الإنسان، لا المحور الرأسي الذي يعلّمه الفكر الديني التقليدي[1]، وهو موجه لدراسة محتوى النصوص المقدسة -بغض النظر عما إذا كانت محرفة أو لا- التي تتراوح -عند سبينوزا- بين التاريخية والأسطورية؛ لكي يقضي على أسبقية المعنى وحتمية الحقيقة في الوحي، وأنه يجب البحث في تاريخية النص لا البحث عن المعنى والحقيقة، ويتخلص أيضًا من سلطة الأسطورية[2].

ولعل أهم ما يميز سبينوزا عن ديكارت- في نظر حسن حنفي- جرأته على نقد الكتاب المقدس بل الدين كله، فقد طبق المنهج الديكارتي في المجالات التي لم يخض فيها ديكارت، وخاصة المجال الديني والسياسي، وقد سمى كتابه بهذين المجالين: رسالة في اللاهوت والسياسة.

وفكرة ديكارت الرئيسة هي الوعي، وأن العقل يعرف نفسه بشكل مباشر أكثر من معرفته لشيء آخر، وأن معرفته للعالم الخارجي عن طريق أثر ذلك العالم

---

(١) انظر: تربية الجنس البشري (ص٨٤). الفكر الديني التقليدي الذي يقصده هو الدين الذي جاء به محمد ﷺ.

(٢) انظر: الانحراف العقدي في أدب الحداثة- دراسة نقدية شرعية (٢/ ١٠٦٠) سعيد بن ناصر الغامدي.

على العقل بالإدراك الحسي فقط، لذا فإن كل فلسفة - في نظره - لا بد وأن تبدأ بعقل الفرد وذاته، وتبدأ نقاشها الأولي بقولها: " أنا أفكر إذًا فأنا موجود"[1].

لكنّ هذه الناحية من فلسفة ديكارت لم تَرو غليل سبينوزا ونهمه في هدم الدين؛ لأنه يريد أن يخرج من متاهة المنطق والمعرفة، والشيء الذي أثار اهتمامه في منهج ديكارت هو أن الوجود ينحل إلى عنصرين: عنصر متجانس تنطوي تحته جميع أشكال المادة، وعنصر متجانس آخر يندرج تحته جميع أشكال العقل. ويمثل هذا التقسيم تحدِّيًا صارخًا لفكر سبينوزا الذي يدعو إلى الوحدة.

والشيء الآخر الذي جذب انتباه سبينوزا لديكارت، هو تفسيره للعالم كله ما عدا الله والنفس بالقوانين الآلية والرياضية، حيث قال ديكارت: " بأن الله قد دفع العالم الدفعة الأولى. وهكذا بقي تفسير كل الظواهر الفلكية والجيولوجية مُتبعًا هذا المبدأ، فكل حركة إنسان أو حيوان هي حركة ميكانيكية آلية، وكل جسم عبارة عن آلة، ولكن خارج العالم نجد إلهًا كما في داخل الجسم روحًا"[2]. وهنا توقف ديكارت، فأكمل سبينوزا المسيرة بعده، فهو الذي طبق منهج الأفكار الواضحة في العقائد والدين، حيث يقول سبينوزا: " لذلك عقدت العزم على أن أُعيد من جديد فحص الكتاب المقدس... وألا أُثبت شيئًا من تعاليمه أو أقبله ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام"[3]، وسبب هذا العزم أن العقل ليس فقط هو أعدل

---

(١) مقال عن المنهج (ص١٤٩). وانظر: ديكارت (ص٩٣، ١٠٤، ١١١) بقلم: بخيت بلدي.

(٢) انظر: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز من جسمه (ص٤٢) رنيه ديكارت.

(٣) رسالة في اللاهوت والسياسة (ص١١٧).

الأشـياء قسـمة بين الناس كما قال ديكارت[١]، بل هو أفضـل شيء في الوجود- كما يرى سبينوزا- من أجل ذلك عقد العزم على أن يعيد فحص الكتاب المقدس بحرية تامة! وألا يقبل شيئًا إذا لم يخضع لسلطان العقل والتجربة. وقد صدّر سبينوزا كتابه هذا بقوله: " وفيها تتم البرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطرًا على التقوى[٢]! أو على سـلامة الدولة، بل إن في القضاء عليها -يعني القضاء على التفلسف- قضاءً على سلامة الدولة وعلى التقوى ذاتها في آن واحد"[٣].

وقد قصد سـبينوزا من هذا الكلام إفساح المجال لنفسه أمام القول الفلسفي كـي يقول ما يشـاء ولو كان قوله متعلقًا بنقد الكتـاب المقدس؛ لأن التحريم الديني والمنع السـياسي الذي قد ينال القول الفلسـفي في نظره غير مبرر عنده، بل إنه يقود إلى نتائج سلبية لا محالة.

وشـدد سـبينوزا على ضرورة احترام السلطة السياسـية للحريات الأساسية، التي يجب أن يتمتع بها المواطنون، حتى إنه صدّر الفصل العشرين من رسالته بقوله: " وفيه نبين أن حرية التفكير والتعبير مكفولة لكل فرد في الدولة الحرة"[٤]. وعندما

---

(١) انظر: مقال عن المنهج (ص١٠٩)، وديكارت (ص٨٠) عثمان أمين.

(٢) عرَّف حسن حنفي التقوى التي لا تمثل خطرًا عليها حرية التفلسف، في حاشية ترجمته بأنها "الإيمان أو الحمية الدينية أو القيام بالواجبات المقدسة". رسالة في اللاهوت والسياسة (ص١٠٨). والعجيب أنه يرى أن تعريف سبينوزا للتقوى هو المقصود في تراثنا، حيث يقول: " وفي رأينا أن اللفظ العربي "التقوى" يفيد المعنى الذي قصد إليه سبينوزا تمامًا من لفظ (Pietas) الذي يعني لدية الأخلاقية أو ممارسة اعتقاد ديني كما يعني أيضاً الحياة الباطنة والحب الروحي". رسالة في اللاهوت والسياسة (ص١٠٨).

(٣) رسالة في اللاهوت والسياسة (ص١٠٧).

(٤) المرجع نفسه (ص٤٤٤).

تكون حرية التفلسف والتعبير مكفولة في مجتمع من المجتمعات؛ فإن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى تطور المعارف جميعها، بما فيها الكتب المقدسة، كما يقول سبينوزا: "إن العلوم والفنون لا تتقدم تقدمًا ملموسًا إلا على أيدي أناس تخلصوا تمامًا من المخاوف وأصبحت لهم حرية الحكم"[(١)].

فلا خوف على الدين والعقيدة عند سبينوزا من إطلاق العنان للحرية الفكرية والتفلسف لتخبط خبط عشواء ما دام أن الاقتناع بهذه العقيدة أو تلك يظل متوقفًا على التفكير الشخصي.

أُعجب حسن حنفي بشجاعة سبينوزا عندما طبق منهج ديكارت تطبيقًا جذريًّا في المجالات التي استبعدها ديكارت، وخاصة في مجال الدين ونقد الكتاب المقدس والكنيسة والعقائد والتاريخ المقدس والوحي، وهذا هو هدف سبينوزا غير المعلن من وراء هذه الرسالة، وهو ما كشفه مترجمها والمعلق عليها حسن حنفي، حيث يقول: "والحقيقة أن موضوع رسالة سبينوزا ليس هو اللاهوت فحسب أو السياسية فحسب أو حتى الصلة بينهما، بل بتعبير أدق: الوحي في التاريخ، يعني فلسفة التاريخ الديني أو التاريخ المقدس"[(٢)].

وقد أضاف -كعادته- هدفًا آخر لترجمة هذه الرسالة وهو: إعطاء نموذج لعمل العقل في الدين والسياسة، واكتشاف التواطؤ بين السلطتين، ولإثبات أن حرية الفكر ليست خطرًا على التقوى وسلامة الدولة، وسبينوزا هو خير مساعد

(١) المرجع نفسه (ص٤٤٩).

(٢) انظر: المرجع نفسه (ص١٧).

له على ذلك[1].

وقد تميز سبينوزا في نقده للكتاب المقدس -في نظر حسن حنفي- بأن جمع بين كل أنواع النقد التي ظهرت في القرون الثلاثة الماضية، فنقده يقوم على استعمال: العقل الرياضي الهندسي كما هي الحال في كتابه "الأخلاق"، وهو نقد إنساني يقوم على استعمال النور الفطري بوصفه نوراً طبيعياً في الإنسان، وهو أيضًا نقد علمي يدرس النص الديني كما تُدرس الظاهرة الطبيعية ويحاول إخضاعه لقواعد ثابتة[2].

والذي استقر عليه سبينوزا في نقده للكتاب المقدس هو المنهج التاريخي، وهذا يلزم منه أن نصوص ذلك الكتاب سواء ما تضمنته من تعاليم الأنبياء أو حتى الطريقة التي دُونت بها لم تسلم من تأثير الظرف التاريخي والاجتماعي، يقول سبينوزا- في معرض رده على الذين يعتقدون أن التوراة على ما هي عليه الآن رسالة من الله- يقول مؤكدًا على اعتبار ذلك التأثر: "لم تدون أسفار العهدين القديم والجديد بتفويض خاص في عصر واحد، يسري على كل الأزمان، بل جاء تدوينها مصادفة، وقصد بها أناس معينون، ودونت بحيث تلائم مقتضيات العصر والتكوين الشخصي لهؤلاء الناس، وهذا ما تدل عليه رسالات الأنبياء الذين أرسلوا نذيرًا لكفار عصرهم وكذلك رسائل الحواريين"[3].

وتمت استفادة حسن حنفي من سبينوزا في هذا المجال بنقل خبرة سبينوزا إلى حضارتنا الإسلامية، وإسقاط المادة التي عمل عليها سبينوزا وإحلال التراث

---

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٥٤).

(٢) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة (ص٢١).

(٣) المرجع نفسه (ص٣٤٣).

الإسلامي بدلًا عنها، فها هو ذا يقول وهو يتحدث عن تطوير محاولة سبينوزا هذه: "والثالثة: هي إسقاط المادة التي عمل عليها سبينوزا، وإحلال مادة أخرى محلها، مع الإبقاء على نفس المنهج- منهج النقد للكتاب المقدس- أعني: إسقاط التراث اليهودي وإحلال تراث ديني آخر، وليكن التراث الإسلامي حتى تتضح جِدة سبينوزا وأصالته فيما يتعلق بتفسير الكتب المقدسة... وكان سبينوزا نفسه يودّ تعميم تحليلاته على الديانات الأخرى... ومع ذلك فقد عمم سبينوزا تحليلاته على قدر ما استطاع على التراث المسيحي واليوناني والروماني والإسلامي[١]"[٢].

كما قصد من الترجمة التأكيد على صدق تحليلات سبينوزا، والدفع بأفكاره إلى أقصى حدودها، محاولًا استخلاص أبعد نتائجها، والكشف عما تركه سبينوزا غامضًا نظرًا لظروف العصر- على حد زعمه-[٣].

كانت قراءة حسن حنفي لـ" رسالة في اللاهوت والسياسة"، في أوائل سنوات دراسته في فرنسا اكتشافًا طار به فرحًا! ، وهو يرى نقد النصوص الدينية للتوراة والإنجيل ونقد العقائد ورفض المعجزات، وربطه الصلة بين نشأة الدين من جهة وبين الخوف والجهل من جهة أخرى. لم يكن فرحه لإثبات تحريف التوراة والإنجيل، ولكنَّ فرحه كان بالمنهج الذي جاء به سبينوزا وهو التجرؤ على نقد الكتاب المقدس سواء كان التوراة والإنجيل عند سبينوزا، أو القرآن الكريم عند حسن حنفي، ومما يدل على ذلك دعوته لنقد القرآن الكريم، ونظرية التفسير عنده

---

(١) لم يوضح لنا حسن حنفي كيف عمم سبينوزا تحليلاته على التراث الإسلامي!

(٢) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة (ص٧).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ص٦، ٧).

التي لم تبق ولم تذر شيئًا من تفسير السلف الصالح. هذا بالإضافة إلى البون الشاسع بين منهج حسن حنفي أو سبينوزا وبين علماء الإسلام عندما يبينون تحريف التوراة والإنجيل، لا لجرأتهم على نقد الكتاب التوراة والإنجيل، وإنما لبيان ما أُدخل في هذا الكتاب من زيادة أو ما نُقص منه، وهذا لم يفعله علماء الإسلام إلا مع التوراة والإنجيل؛ لأن الله- تعالى- أوكل حفظها إلى الأحبار والرهبان، فحرفوها وبدلوها كما أخبر الله- تعالى- بذلك، أما القرآن الكريم فقد تكفل الله تعالى بحفظه، فلا مجال لنقده ممن ينتسب إلى الإسلام.

تمنى حسن حنفي أن يقرأ كُلُّ مُواطن في مصر بل كلُّ إنسان العنوان الجانبي لرسالة سبينوزا وهو " أن حرية التفلسف لا تمثل خطرًا على التقوى أو على سلامة الدولة، بل إن في القضاء عليها قضاء على سلامة الدولة وعلى التقوى في آن واحد"[1]، وكأنه يسمع موسيقى، ولا زال يأتي بها في كل امتحان منذ خمس وعشرين سنة[2].

كما استفاد من سبينوزا رفض مفاهيم التأليه والتقديس في الدين، التي ترتبط بتقديس السلطة السياسية، أي: التواطؤ الأبدي بين سلطة اللاهوت والسلطة السياسية، حيث يقول: " والحقيقة أن رسالة سبينوزا ليست للصلة بين اللاهوت والسياسة بقدر ما هي دراسة للصلة بين السلطات اللاهوتية والسلطات السياسية"[3].

(١) المرجع نفسه (ص١٠٧).

(٢) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٢٩،٦٣٠).

(٣) رسالة في اللاهوت والسياسة (ص١٥).

المبحث الخامس: الفينومينولوجيا (الظاهريات) وفكرة التطور

يتناول هذا المبحث: التعريـف بالفينومينولوجيا وفكرة التطور، وأثرهما على فكر حسن حنفي، وتفصيل ذلك على النحول التالي:

۞ المطلب الأول: التعريف بالفينومينولوجيا الهسرلية وخطوات تطبيقها:

بادئ ذي بدء فإن الفينومينولوجيا هي إحدى اللحظات التي يعبر فيها الغرب عن وقوعه في أزمة[1]، وهذه الأزمة تمثلت في انهيار فكرة الحتمية في قوانين الطبيعة، وانهيار اليقين الرياضي، ومن ثم انهار أساس العقل الغربي[2]، لقد كان لهذه الأزمة أثرها على الغـرب، فمنهم من دخل مشـفى المجانين كنيتشـه، الـذي حكم بموت إلهـه وقـال: أنا لا أؤمـن بإله لا يرقص. وكان يريـد أن يكون ثعلبًا وأسـدًا وخنزيرًا وحية[3]. وطبق الدليل الأنطولوجي على وجود الله على الإنسـان، وقال: إن وجود الإنسـان سـابق على ماهيته، أما ماهيته فهي العدم في النهاية كـ"سـارتر"[4]. ومنهم من قرر أن العالم غير قابل للفهم؛ لأن العالم هو صيرورة الحياة في المادة، والحياة هي

(١) ويدل على ذلك عنوان كتاب هُسْرِّل "أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية".

(٢) انظر: حكمة الغرب الفلسفة الحديثة والمعاصرة (٢/ ٣٦ وما بعدها) برتراند رسل، ترجمة: فؤاد زكريا، والفلسفة المعاصرة في أوربا (ص٣٧ وما بعدها).

(٣) انظر: ديوان نيتشه (ص١٣٢) ترجمة محمد بن صالح، ونيتشه (ص١٠٧) عبدالرحمن بدوي، وقصة الفلسفة الحديثة (ص٥٥٨) أحمد أمين وزكي نجيب محمود.

(٤) انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٧٠٢) للحفني، وموسوعة الفلسفة (١/ ٥٦٤) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٣٥٠) لطرابيشي.

الألوهيـة، والألوهية فوق العقل[1]. والمقصود أنهم اتفقوا على التنكر للعقل أو على الأقل تجريده من رتبته- كما فعل نيتشه- واستدعاء الوجدان، كل على طريقته.

وعليـه فالفينومينولوجيـا لا تعبر عن التطور الطبيعي لحركـة العقل، بل هي حل لأزمة مفاجئة لم تكن متوقعة، وليست تعبيرًا عن حركة نمو طبيعي للفكر.

وعبثًا حاول حسـن حنفي إيجاد صلة بـين "ديكارت" و"هسرل" وأن الأخير تطور طبيعي للأول، فعقد مقارنة بين الشـك عنـد "ديكارت" والوضع بين أقواس عنـد "هسرل" إلا أنها مقارنة تعسـفية[2]، إذ إن "ديكارت" رياضي عقلي اسـتدلالي، و"هسرل" لا يؤمن بفعل العقل بل بقصدية الوعي الوجدان. أما العلاقة بين الشك والوضـع بين أقواس فهـي تحصيل حاصل، أي فكر يبحث لنفسـه عن آلية منهجية لاستبعاد أي فكر آخر، فهذه الآلية عند "ديكارت" الشك، وعند "هسرل" الاختزال الفينومينولوجي.

والخلاصـة: أن الفينومينولوجيا حلٌّ لمشـكلة لا تخصنا، وخـروجٌ من أزمة لم نكـن طرفًا فيها[3]، فجاء حسـن حنفي ونقلها إلى العالم الإسـلامي وتسـلط بها على علم أصول الفقه.

وسـواء سـميناها "الفينومينولوجيـا" أو "الظاهراتيـة" أو "الشـعور"- كـما يسـميها حسـن حنفـي -La phénoménologie- فكلهـا بمعنـى واحد، وقد

(١) يقصدون بالألوهية "عقل العالم بأسره". انظر: دراسات في الفلسفة المعاصرة (ص١٥٨) زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، القاهرة.

(٢) انظر: متى تموت الفلسفة ومتى تحيا؟ في: دراسات فلسفية (ص٣٠٣) حسن حنفي.

(٣) انظر: ظاهرة الوعي، يحيى رفاعي، على الرابط:
http: / /y7yaa.maktoobblog.com

عرّفها مؤسس الظاهريات هسرل في أول أمره بأنها: "علم نفس وصفي، بالرغم من أنه قد هاجم علم النفس من قبل، ثم أدرك خطأ تعريفه، ففصل علم النفس عن علم الظواهر، وعلم الظواهر هو" علم وصفي، وظيفته هي تمييز منهجه عن المناهج الفلسفية التقليدية التي تريد أن تعرف حقيقة العالم باستنباطها من المفاهيم المجردة بدلاً من الانفتاح على العالم ومطالعته لاكتشاف حقيقته"[1].

أو هي: فلسفة ظاهرية متعالية تقوم على مبدأ قصدية الوعي أو الشعور، فالوعي عند هسرل متجة دائمًا إلى شيء آخر غيره، أي: أنه دائمًا وعي بشيء، يقول هسرل: "إن كل ما هو موجود لذاتي هو موجود بالنظر إلى شعوري، إنه الـمُدرَك في إدراكي الحسي، والـمُفكَّر فيه في تفكيري، والمفهوم في فهمي، وما هو عياني في العيان. فكل موجود لذاته موجود في شعوره، وموجود في إدراكه الحسي"[2].

ومبدأ القصدية يعني تأكيد مبدأ المثالي الذاتي الذي يقرّ بأن ليس هناك موضوع بدون ذات، وأن موضوع المعرفة لا يوجد خارج وعي الذات المركّز عليه، وهي بذلك تتضمن أي: القصدية الشعور الفعّال الذي يصنع موضوعه في الإدراك، كما أنّ كل فكر يتعلّق بشيء ما بما أنه يقصد إليه[3].

ومما قيل في تعريفها أنها: "دراسة وصفيَّة لمجموعة ظواهر، كما تتجلى في الزمان والمكان، بالتعارض إما مع القوانين المجردّة والثابتة لهذه الظواهر، وإما مع الحقائق

---

(١) موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٤٨٧) للحفني.

(٢) تأملات ديكارتية (ص٢٠٢).

(٣) انظر: الفلسفة والتأويل (ص٣٥).

المتعالية التي يمكنها أن تكون من تجليّاتها، وإما مع النَّقْد المعياري لمشروعيتها"[١].

ولعل أهم وأشهر تعريف للفينومينولوجيا الذي يرتبط بهدف تأسيسها نفسه هو: أنها العلم الكلي للمعرفة الإنسانية ولكافة العلوم الممكنة، وأنها أسبق من شتى المعارف والعلوم الأخرى، وهي المنبع الذي يجب أن تنبثق منه كل هذه المعارف وتلك العلوم التي لا بد أن تستمد شرعية وجودها من الفينومينولوجيا بوصفها الفلسفة الأولى لكل المعارف الممكنة، وهي أيضاً العلم الدقيق الذي سيصبح معياراً لبقية العلوم[٢]. فهي دراسة للظواهر أو هي المعطيات التي تبدو للوعي، وينبغي أن نعرفها كما هي دون تقديم تفسير أو اصطناع فروض.

وقد تعرضت هذه الفلسفة لنقد كثير ومآخذ عديدة؛ لأنها آلت إلى التعميمات الميتافيزيقة واصطناع بعض الغرائب التي تشذ عن المألوف، بالإضافة إلى ما فيها من تساهل في استعمال الكثير من المصطلحات بعيدًا عن مضمونها[٣].

وهي بهذا المعنى تُعارض المذهب التجريبي، خصوصًا ذلك القائم على النزعة النفسانية بحجة أن المذهب التجريبي يُخضع الوقائع إلى مقولات فقيرة وغير ملائمة. كما تعارض المذهب العقلي ذا النزعة الرياضية؛ لأنه يُجرِّد عالم الحياة ويضعه في صيغ شكلية جافة، ويعارض القطعية المثالية؛ لأنها لا تستند إلى رؤية للواقع.

وتعارض القطعية ذات الصبغة الأفلاطونية؛ لأنها تجعل من المعاني حقائق

---

(١) معجم لالاند الفلسفي (٢/ ٩٧٣) (PHENOMENOLOGIE).

(٢) انظر: الفينومينولوجيا عند هُسِّرِل دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر (ص٩٠-٩٣) سامح رافع محمد.

(٣) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة (ص٣٩٢،٣٩٣) ترجمها للعربية: فؤاد كامل وآخرون.

خارجة عما هو عيني. ولكن مذهب الظاهريات كان منهجًا أكثر منه مذهبًا. وهذا المنهج يقوم على "رؤية الماهية" في الشعور. في سبيل ذلك يستقري كل المعاني التي ترتبط بمفهومٍ ما ليستخلص منها هذه الماهية التي تسعى إلى رؤيتها[١].

وسبب تبني حسن حنفي للفينومينولوجيا هو التغلب على حدود المذاهب، ولكي تتسع رقعة التجديد عنده، ويتسنى له استعمال المناهج الغربية لدراسة التراث الإسلامي[٢].

وقد ذكر أن هُسِّرْل لم يترك قواعد واضحة لمنهجه إلا قاعدتي التوقف عن الحكم[٣] أو الوضع بين أقواس، والتكوين، ومن ثم فهي الفينومينولوجيا منهج معقد ومتشابك[٤].

ويطلق على الفينومينولوجيا فلسفة "الماهية" على اعتبار أن لكل علم موضوعًا كمادة للدراسة والتحليل، وهي إحدى الأفكار الأساسية في فلسفة القرن العشرين، والجامع للمفكرين الداعين لها والمتأثرين بها هو: لجوؤهم إلى المسعى الفكري نفسه أكثر وهو ما تجمعهم وحدة المعتقد، فهناك فلاسفة مثاليون يستخدمون الفينومينولوجيا كما يستخدمها أيضًا فلاسفة ماديون وجوديون. والواقع أن الظاهراتيين يريدون معالجة المشكلات الفلسفية من خلال وصف كبار أنواع

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة (٢/ ٦١،٦٢) لبدوي.

(٢) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ١٤٩).

(٣) ذكر حسن حنفي الفرق بين التوقف عن الحكم الفينومينولوجي والتوقف عن الحكم الترنسندنتالي أو الفكري، فالأول: من أجل رفض الواقع المادي والحصول على الماهية، والثاني: من أجل الحصول على الماهية الخالصة دون شوائبها النفسية. انظر: دراسات إسلامية (ص٣٠٦).

(٤) دراسات إسلامية (ص٣٠٥ و٣٢٦).

مشكلات التجارب الإنسانية. إذ الفكرة الأساسية التي تقوم عليها الظاهراتية هي أن لكل تجربة من تجاربنا شكلًا خاصًا تقتضيه طبيعة الشيء الذي هي بصدد تناوله، بحيث يكون في وسعي وأنا أحلل بنية تجربة معينة الوصول إلى خطاب قابل لأن يُجيب على التساؤلات المطروحة حول الشيء المذكور.

مرت الفينومينولوجيا الهُسِّرْلية بمراحل تطورت فيها، وهي كالتالي: "الاهتمام في المرحلة الرياضية بالفعل النفسي حسب معناه التجريبي، ثم العدول عن ذلك في المرحلة المنطقية والارتقاء إلى المعنى الخالص للمعرفة وإدراك قيمة المبادئ والماهيات. وفي مرحلة علم النفس الفينومينولوجي واءم "هُسِّرْل" بين الأنا التجريبي والنظرية المتعالية للمعرفة، وذلك عن طريق رد هذا الأنا التجريبي إلى الأنا المتعالي، وتوسيع نطاق التجربة إلى المجال الماهوي المتعالي لتشمل الوقائع والماهيات معًا. كما عرف أهمية الشعور وقيمة الفعل القصدي ودوره في عملية الإدراك وحدس الماهيات، حيث استطاع في النهاية إقامة "الفينومينولوجيا" كعلم كلي جديد"[١].

ونظرًا لأن هسرل يريد لفلسفته أن تكون يقينية المعرفة، فقد وضع لها ثلاث[٢] خطوات:

الأولى: تعليق الحكم، ويعني وضع العالم بين قوسين أو وضعه خارج الميدان، وعدم الحديث عن الظاهرة المادية وإزاحتها جانبًا، وإخراجها من موضع الاهتمام وعدم التعرض لها أو إصدار حكم عليها. ويرمي هُسِّرْل إلى القضاء على الاتجاه

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي (ص٤٧٧) مراد وهبة، ومن فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (ص٨٧).

(٢) انظر: دراسات إسلامية (ص٣٠٦ وما بعدها).

الطبيعي بكل مظاهره المادية من نفسية ووضعية وأنثروبولوجية وبيولوجية، وذلك بغرض التفرقة بين عالم "الماهيات" الذي يأخذ الماهية موضوعًا له، وعلم "الوقائع" الذي يأخذ الواقعة موضوعًا له. فهو يريد من وراء هذا التعليق التحرر من كل اعتقاد سابق، وذلك بالامتناع عن إصدار أية أحكام فيما يتعلق بالعالم الموضوعي وفيما يتجاوز حدود التجربة الذاتية الخالصة. ويبلغ الإنسان حجر الأساس إذا هو اختبر كل الاعتقادات على ضوء تجاربه الخاصة البحتة[1].

كما يعني تعليق الحكم قلب النظرة من الخارج إلى الداخل، ورفض رؤية الظواهر في المكان، بل رؤيتها في الزمان، خاصة أن الفنومينولوجيا قد نشأت أساسًا بوصفها تحليلاً للشعور الداخلي بالزمان، والشعور لديه يتكون من ثلاثة أبعاد للزمان: التوتر، والاستدعاء، والانتظار، أي: أن الزمان على ما يقول "برجسون" مفتوح نحو الماضي، فيتم ظهور الحاضر فيه، ونحو المستقبل فالحاضر هو مستقبل المستقبل.

فهسرل لما كان يبحث عن اليقين المطلق، مثله كمثل سلفه ديكارت، ابتدأ برفض مؤقت لما أسماه "الموقف الطبيعي"، أي: قناعة رجل الشارع القائمة على الحس السليم بأن الموضوعات توجد مستقلة عنّا في العالم الخارجي، وأن معلوماتنا عنها يمكن التعويل عليها عمومًا، فرأى أنه لا يمكن النظر إلى الموضوعات كأشياء في ذاتها، وإنما كأشياء يفترضها أو "يقصدها" الوعي، وكل وعي هو وعي شيء ما: ففي التفكير أدرك أن فكري "يشير نحو" موضوع ما. وفعل التفكير وموضوع

---

(١) علم الظواهر (ص١٣٣)، وسلسلة الألف كتاب، تأليف: مارفين فاربر، نقلاً عن: الفكر الفلسفي العربي المعاصر (ص٢٣٣).

الفكـر متعالقان داخليًا، وأحدهما معتمد على الآخر، ووعيي ليس تسـجيلاً منفعلاً للعالم، وإنما هو يؤسسه على نحو فاعل أو "يقصده". فمن أجل إقامة يقين ينبغي قبل كل شيء أن نضع كل ما هو خارج نطاق تجربتنا البشرية "بين أقواس" ونختزل العالم الخارجي كله إلى محتويات وعينا وحده.

فالماهيـات المحضة الظواهرية تمتلك المعنـى أو هي المعاني بالذات، ولكنها لا تمتلـك الوجـود في ذاتها، ومن ثم ففي توحدها مع الـذات العينية مع الذات العارفة يتوحد المعنى والوجود معًا، إذ إن الذات العارفة تدرك أنها موجودة إدراكًا مباشرًا، وعلى ذلك فإنّ المعاني، الماهيات- موضوع المعرفة- لا توجد خارج وعي الذات بل هي محايثة له، وهذا الموضوع يُكتشـف ويُخلق نتيجة الحدس الذي يتركز عليه- على الموضوع- وهذا ما يسميه الظواهري بقصديّة الوعي موجِّهًا بالضرورة قاصدًا نحو الذات والموضوع، أي: رؤية حدس الذات لمضمونها الماهيات يصل بالضرورة. وفي وحدة الذات والموضوع يصل الظواهري إلى اليقين النهائي الذي يبحث عنه. وهذه النقلـة "الاختزال الظاهـراتي" أو "الوضع بين أقواس" هي نقلة هسرل الأولى، فكل مـا هو غير "محايث" للوعي يجب إقصاؤه بقسـوة وصرامـة، وينبغي معالجة الوقائع جميعًـا بوصفهـا "ظاهرات" محضة، تبعًا لظهوراتهـا أو مظاهرها في عقلنا، وهذه هي المعطيات المطلقة الوحيدة التي يمكن أن نبدأ منها. ومن هذا الإلحاح استمدَّ هسرل الاسـم الذي أطلقه على منهجه الفلسـفي- علم الظاهرات phenomenology فعلم الظاهرات هو علم الظاهرات المحضة[1].

---

(١) انظر: نظرية الأدب (ص١٠٠، ١٠١).

فهسرل يريد التفريق بين نظرة الإدراك الفطري العام ونظرة العلم الجزئية؛ أي: ما يشكل النظرة الطبيعية للعالم من جهة وبين الفهم النظري من جهة أخرى، وهذا التفريق ضروري للظواهري لكي يؤكد أنّ المعرفة اليقينية الوحيدة الممكنة هي المعرفة الحدسية وأن كل ما سواها ليس تفكيرًا فلسفيًّا". طريقة البحث الظواهرية تعتمد على المنهج الذاتي لا الموضوعي الذي كان سائدًا قبل ديكارت"[١].

يعد هسرل أن كل وعي هو وعي شيءٍ ما، وهنا فقط يستطيع الظواهري اشتقاق موضوعات العلوم من الماهيات المحضة كل موضوع من ماهيته وبذلك تصبح هذه العلوم لأول مرة علومًا يقينية، بيد أنه علينا أن نتذكر أنّ الظواهري لا يشتق وجود العالم من الماهيات المحضة، ماهيات الوعي/ الشعور، بل هو ليس معنيًا بذلك، يقول فاربر[٢]: "إن الظواهري لم يعد يطرق تقرير وجود ما يقابل الخبرات وجودًا خارجيًّا، وهي الخبرات التي تُعد أساسًا للبحث في علم الظواهر، إلّا كما يهتم عالم الهندسة في الرياضة بأن يقرر على نحو منهجي كيف يجعل الأشكال المثبتة على السبورة وجودًا واقعيًّا"[٣].

(١) علم الظواهر (ص١٣١)، نقلاً عن: الفكر الفلسفي العربي المعاصر (ص٢٣٣).

(٢) فاربر مارتن (١٩٠١-١٩٩٠م) فيلسوف وجامعي أمريكي، اهتم بالمنطق وبدراسة الماركسية. كان أول من أدخل الفينومينولوجيا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ترأس "الجمعية الدولية للفينومينولوجيا" وأسس مجلة " الفلسفة والمباحث الفينومينولوجية". من مؤلفاته: الفينومينولوجيا كمنهج وكمبحث، وأسس الفينومينولوجيا: إدموند هوسرل ونشدان علم صارم للفلسفة. انظر: معجم الفلاسفة (ص٤٥١).

(٣) علم الظواهر (ص١٣١)، نقلاً عن: الفكر الفلسفي العربي المعاصر (ص٢٣٣).

وكلٌّ من تعليق الحكم عند "هُسِّرْل" والشك المنهجي عند "ديكارت" خطوة منهجية يتم فيها القضاء على الأوهام والمعتقدات الساذجة- على حد تعبير حسن حنفي- والأحكام السابقة المبنية على الوحي للوصول إلى الخطوة الثانية.

وهذا التعليق لا يتناول فقط الوقائع الفيزيائية أو النفسية، بل أيضًا المقولات والمعاني والماهيات والقيم والموضوعات الفردية، وينتهي إلى غاية ميتافيزيقية هي المثالية المتعالية. لكنّ هذه المثالية المتعالية تتميز بالموضوعية الدقيقة تجاه المعطيات، وينبغي عليها ردّ هذه المعطيات إلى النشاط البنائي للشعور[1]. وهو أخطر ما في الفينومينولوجيا، حيث إنها تجعل "الله تعالى" و"الغيب" و"الملائكة" و"الجنة" و"النار" و"الحوض" و"الصراط"...إلخ، بين أقواس أو خارج الدائرة، بحجة أنها مواضيع متعالية؛ غير محسوسة، وكل موضوع متعال يُوضع خارج الدائرة، والتعالي عند هُسِّرْل هو كما يقول حسن حنفي: "ما يتجاوز حدود الطبيعة أو ما يند عن الإدراك الحسي، بل هو ما يند عن الشعور وما يخرج عنه، سواءً كان هذا التعالي خارج الطبيعة كما هو الحال في التصور التقليدي لله! أو داخل الطبيعة كما هو الحال في الأشياء الطبيعية.. فالتعالي عند هُسِّرْل وَهْمٌ Fiction أي: أنه ليس موضوعًا أو ليس وجودًا أو إن شئنا: ليس ماهية مستقلة. التعالي إدراك خاطئ أو موقف زائف للشعور أو غياب لكل صلة بين الشعور والعالم"[2].

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة (٢/ ٦١، ٦٢) لبدوي.

(٢) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٢٨٤).

ونظرًا لعدم استطاعة معرفة الموضوع المتعالي؛ لأنه غير محسوس، فقد وصف حسن حنفي إلهه[1] بالجهل، وأنه لا يستطيع أن يدرك الشيء المتعالي، فمن باب أولى غيره، حيث يقول: "بل إن الله نفسه لا يستطيع أن يدرك الشيء المتعالي... فالله نفسه من حيث هو شعور مطلق لا يقدر على إدراك الأشياء المتعالية أي: الأشياء المكانية". لأن هسرل أراد إدراك الأشياء كماهيات مستقلة[2].

الخطـوة الثانية: البناء، فبعد أن تم تعليق الحكم يأتي دور البناء بوصفه خطوة ثانيـة، حيـث يظهر الشـعور بوصفـه قصداً متبـادلاً مكونـاً من: قالـب ومضمون، الأول: يمثـل الجانب النظري أو العقل في الأنـا الخالصة، وهو ما عبر عنه ديكارت باسم الأنا المفكرة، أو ما سماه كانط الترنسندنتالية[3]، أي: أنه يمثل الذات التقليدية في نظرية المعرفة، والثاني يمثل الموضوع وهو الذي جعله ديكارت حركة وامتدادًا.

يـرى هُـسِّرْل إذن أن الشـعور هـو ذات وموضوع معًـا، وبذلـك ينتهي هذا التعارض التقليدي بين الذات والموضوع، وهذه هي وحدة الوجود التي يصل إليها هُـسِّرْل. كما ينتهي هذا الـصراع التاريخي بين المثالية التي تعطي الأولوية للذات على حساب الموضوع، وبين الواقعية التي تعطي الأولية للموضوع على حساب الذات.

---

(١) المرجع نفسه (٢/ ٢٨٤).

(٢) انظر: المرجع نفسه (٢/ ٣٢٦).

(٣) الترنسندنتالية: ينعتها كانط بأنها ذاتية تصورية، ويميزها عن التصورية المطلقة التي تصف المدركات الحسية بأنها ظواهر وتُقصر الحقيقة على ما يوجد في العقل من معان، وتجعل العقل حدسياً، بينما الحقيقة عند كانط في التجربة ومدركات العقل ظواهر، والعقل نفسه صوري، ووظيفة معانيه توحيد التجربة. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١١١٧-١١١٩) للحفني.

ويصبح الذات والموضوع عند هُسِّرْل وجهين لشيء واحد وهو الشعور الذي هو ذات عارفة وموضوع للمعرفة، وتكون مهمة الفينومينولوجيا تحليل الشعور أي: تحليل القصد المتبادل والذي يكون في الوقت نفسه تحليلًا للمعرفة والوجود في آن واحد. ويرى حسن حنفي أن هذه الوحدة بين الذات والموضوع أو بين المعرفة والوجود أو بين الصورة والمادة أو بين المثالي والواقعي؛ هي التي جعلت الفينومينولوجيا في النهاية أقرب إلى وحدة الوجود الصوفية التي تتم فيها الوحدة بين الله والعالم أي: بين الحقيقة والواقع[1].

والشعور عند هُسِّرْل نوعان: الشعور المحايد والشعور الواضع، فالأول مجرد شعور لم يبدأ بعملية تحليل القصد المتبادل بعد، والثاني: شعور بدء هذا التحليل للظواهر المعرفية، أو العملية والإرادية أي: الظواهر التي تتعلق بالرغبات والميول، ويكون لمضمون الشعور أنماط خمسة يسميها هُسِّرْل أنماط الوجود وهي: الواقعي، والممكن، والمحتمل، والمشكل، والمشكوك فيه. وذلك في مقابل أنماط خمسة لقالب الشعور يسميها هُسِّرْل أنماط الاعتقاد وهي: اليقين، والافتراض، والظن، والإشكال، والشك. ويتم البناء في موضوعات ثلاثة هي: بناء الطبيعة المادية، ثم بناء الطبيعة الحية، ثم بناء عالم الروح. وهنا يمكن للشعور بعد أن وضع الله- تعالى- خارج الدائرة أن يتناوله بوصفه موضوعاً حالّاً فيه، أو شعوراً بالمطلق، أو حلولاً للمطلق فيه، وهذه هي وحدة الوجود، يقول حسن حنفي: "يتم بناء الله إذن في الشعور الداخلي بالزمان خُطوة خُطوة، ودرجة درجة. الله إذن ليس كما

(١) انظر: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٣٠٩).

يُقـال في التصور التقليدي، اللانهائي، الأول، الآخر، الكامل.. الأزلي[1]... إلى آخر هذه الصفات التي تدعي تنزيه الله عن الحدوث، بل هو الموضوع الشعوري المتغير الذي يتم بناؤه في الإحساس الداخلي بالزمان، موضوع من خلق الشعور ومن بنائه، موضوع من ملء الشعور لقصده[2]. وهذا هو معنى المطلق "المطلق الذي ينبثق في الشعور ويتكون من خلاله بعد أن ينشأ فيه... ومن ثم فالله ليس مشكلة، ولا يمكن إثباته بالبراهين لأنه ليس واقعة خارجية، بل هو تيار حي في الشعور... ولما كان الله عند هُسِّرْل من وضع الشعور ولا يظهر إلا من خلاله بفعل الشعور؛ فإنه لا يتدخل في الإدراك الحسي أو يضمن موضوعيته وصحته"[3].

والنتيجة التي وصل إليها بعد هذا التعليق لإلهه ووضعه بين قوسين أو خارج الدائرة؛ هي تعطيله عن قدرته على الخلق وعدم قدرته على التدخل في العالم بالحفظ والعناية، وليس له أية وظيفة في حفظ العالم الخارجي[4]. فإلهه يساوي عقلانية العالم والتاريخ، كما هي الحال عند أستاذه هُسِّرْل.

---

(١) الأزَل- بالتحريك- في اللغة: القِدَم، وهو ما لا يمكن تقدير بداية له، ومنه قولهم: هذا شيء أزَلي أي قديم. واصطلاحًا: استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، وهو ما لا يكون مسبوقًا بعدم، ولا يحتاج في قوامه إلى غيره، فالموجود الذي لا علة له دائم أبدًا. ويقابله الأبد. انظر: لسان العرب (أزل) (١/ ١٠٠)، والمعجم الفلسفي (ص٤٧) مراد وهبة.

(٢) يقول حسن حنفي: إن هذه العبارات التي بين قوسين أكثر دلالة على ما يريد من المقال نفسه، وقد تم حذفها من المقال عندما نشره في مجلة الفكر المعاصر في العدد (٦٥). انظر: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٢٨٣).

(٣) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٢٨٥).

(٤) انظر: المرجع نفسه (٢/ ٢٨٥).

الخطوة الثالثة: منهج الإيضاح، فبعد اكتشاف البناء لهذه المناطق الثلاث تأتي الخطوة الثالثة، ومهمته توضيح الصلة بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، وكذلك الصلة بين الفينومينولوجيا وعلم النفس[1]، وذلك لوجود ثلاث مناطق متداخلة: النفس، والبدن، والشيء، فالنفس موضوع الفينومينولوجيا، والبدن موضوع علم النفس، والشيء موضوع الأنطولوجيا.

مهمة منهج الإيضاح هي تحديد الصلة بين هذه المناطق الثلاثة، وتحديد الصلة بين العلوم الإنسانية المطابقة لها، وذلك عن طريق البحث عن الوضوح الحدسي أو عن طريق التحليلات اللغوية للتصورات، مثل: التصور المنطقي الصوري، التصور المنطقي "من منطقة" الشعوري، والتصور المادي وهو ما يقابل أنواع المناطق الثلاثة التي حددها هُسِّرْل في المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي[2].

إن هذه الخطوات التي وضعها هسرل أتاحت الفرصة لحسن حنفي في نقد مبدأ التعالي ووصفه بأنه وهم لا حقيقة له، وبمقتضى ذلك يكون وجود إلهه ليس مستقلًا عن الشعور، والتعالي موقف زائف للشعور، حيث يقول: " فالتعالي عند هسرل وَهْمٌ Fiction أي: أنه ليس موضوعًا أو ليس موجودًا أو إنْ شئنا: ليس ماهية مستقلة. التعالي إدراك خاطئ أو موقف زائف للشعور أو غياب لكل صلة بين الشعور والعالم. وإن شئنا الرجوع إلى مقولات هيجل: التعالي ينتمي إلى منطق الذات لا إلى منطق الموضوع... بل إن الله نفسه لا يستطيع أن يدرك الشيء

---

(١) لتتحد الفينومينولوجيا مع نظرية فرويد النفسية، ليسهل على حسن حنفي وغيره اتهام كل مؤمن بأنه معقد نفسيًا، وكل متحرر من الدين قد تخلص من عقدة أديب التي اخترعها فرويد من عند نفسه.

(٢) انظر: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٣٠٥-٣٠٩).

المتعالي"[١].

إن هـذا المنهـج الفينومينولوجـي هو في الحقيقـة قلب للكوجيتـو الديكارتي الـذي يقـول: "أنـا أفكر إذن أنـا موجود"، حيـث عكسـت الفينومينولوجيا الأمر، فقالت: "أنا أفكر إذن أنا الـــمُفَكَّرُ فيه"، وهذا يكشـف لنا البنية الجديدة لهذا المنهج الفينومينولوجي، التي تقوم على الأسس التالية:

١. لا يوجـد موضـوع خارج ما أُفكـر فيه، ولا يمكـن أن أُفكر في موضوع خارج بؤرة الذات.
٢. ضرورة بناء السـؤال ضمن مقولة الشيء في ذاته، واختزال مقولة الشيء في ذاته ولذاته.
٣. وعي السؤال في حقوله الثلاثة: الماضي، والحاضر، والماضي والحاضر.
٤. الانتقـال مـن أفق السـؤال إلى فينومينولوجيـة التأويل اللغـة، والجمال، والمنطق.
٥. الانتقـال مـن جاذبيـة التفكـير إلى قصديتـه، أي: عـدم فصـل العمليـة الشعورية عن المدرَكات[٢].

ومـن جوانـب الخطـورة في الفينومينولوجيـا أنهـا لفظـت الوحـي والغيـب واسـتبعدتها مطلقًا، فهي تطلب شـيئين فقط" الأول: المعطى الشـعوري من خلال التجربة الحية وهو الموضوع المدرَك في الشـعور. والثاني: التحليل العقلي لهذا المعطى ووضعه في مناطق الشعور. الأول هو الموضوع في الشعور، والثاني هو تحليل العلاقة

(١) المرجع نفسه (٢/ ٢٨٤).

(٢) انظر: المنهج الفينومينولوجي الحقيقة والأبعاد (ص٨) عبد القادر بو عرفة.

المتبادلة بين فعل الشعور وموضوع الشعور.. الأول: هو العقل، والثاني: هو الواقع الشعوري"[1].

وتقوم فكرة الظاهريات أو الفينومينولوجيا الهوسرلية على "الرجوع إلى الأشياء نفسها" أي: الرجوع إلى الوقائع المحضة دون التأثر بالأحكام المسبقة المتعلقة بها، أو بعبارة حسن حنفي: العودة إلى مقولة سقراط القديمة "اعرف نفسك بنفسك" أو مقولة أوغسطين: "في داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة"[2].

وهذا يعني أن المعرفة اليقينية الوحيدة المعترف بها هنا هي معرفتي بما أراه بصورة مباشرة، وكل ما لا أراه بصورة مباشرة ليس يقينيًا. ومقولة سقراط "اعرف نفسك بنفسك" تُلخِّص جيدًا منهج المعرفة الحدسية، فهي الوحيدة المفضية إلى اليقين، يقين ما يبدو لي ماثلًا لي مباشرة. إن هذا بالطبع يشترط موضوع المعرفة أيضًا، فهذا الموضوع لا بد له أنْ يكون فكريًّا خالصًا مطلقًا لا ماديًّا بالضرورة. وهنا يبرز إيمان الحدسيين الضروري بحقيقة كلية، بديمومة خالصة برجسون بمعان، بماهيات هسرل لها أسبقية مطلقة، سواء أسبقية وجودية أو منطقية.

إن هذه المنطلقات تجعل من المعرفة الحدسية أساسًا فلسفيًّا محتملًا جدًا لتدعيم اللاهوت، وهو ما يفعله حسن حنفي بلجوئه إلى ظواهرية هسرل لتأصيل الوحي الإسلامي معرفيًا. إنّ المعرفة الحدسية تُؤمِّن لحسن حنفي دحض التشكيك المعرفي بالوحي الإسلامي على ما يعتقد، فهو أولًا يرفض مناهج المعرفة العلمية المرتبطة

---

(١) دراسات إسلامية (ص٣١٢).

(٢) فشته فيلسوف المقاومة (ص١٤).

بالعالم الموضوعي بالتاريخي بالجزئي بالنسبي[1]، مؤكدًا أن المعرفة اليقينية الوحيدة الممكنة هي المعرفة الذاتية الكاملة، معرفة ما يراه ماثلًا في وعيه بصورة مباشرة، ثانيًا، وعند هذا الحد يقول حسن حنفي: إن ما يراه ماثلًا في وعيه بصورة مباشرة هو مضمون الوحي الإسلامي!، فمن الذي يستطيع أنْ يخالفه آنذاك[2]، وتكون مهمة الباحث عنده كما يقول: " تحويل الموضوع من أساسه المادي كتاريخ أو حادثة أو واقعة أو فرقة إلى أساسه الفكري الشعوري من أجل تحديد تصورات العالم. مهمته وضع الحوادث التاريخية خارج دائرة الاهتمام ورؤية ماهية الفكر ونشأته في الشعور"[3].

فليس غريبًا أن تأتي هذه الفلسفة بهذا الكم الهائل من النشاز؛ لأن مؤسسها هُسِّرل كما يقول حسن حنفي التلميذ النجيب لفلسفته: " يرفض هُسِّرْل كل الجانب العقائدي في الدين؛ لأنه يند عن العقل، أو على الأقل تحتاج كل عقيدة إلى دراسة وافية قد تستغرق العمر كله حتى يمكن فهمها!... كما يرفض هُسِّرْل كل الطقوس والشعائر في الدين، ويمجُّ هذا الجانب الاحتفالي في العقيدة... يرفض هُسِّرْل إذن الموقف الديني الرسمي بوصفه منهجاً وموضوعاً وغاية، فهو يرفض الإيمان المسبق بالعقائد كما تمليه الكنيسة على أنه الطريق الموصل إلى الله، ولا يرضى إلا بإيمان الفيلسوف أي: بالوصول إلى الحقيقة بجهده الخاص دون مساعدة خارجية من

(١) انظر: التراث والتجديد (ص٧٥ وما بعدها).
(٢) انظر: الفكر الفلسفي العربي المعاصر (ص٢٣٠).
(٣) التراث والتجديد (ص٨٣).

الكنيسة أو حتى من الله.."[1].

شكّلت الفينومينولوجيا[2] بنوعيها؛ الهُسْرِّلية والفويرباخية، الطابع الفلسفي عند حسن حنفي، فهو يراها أكمل المناهج[3]، وقد درس علم أصول الفقه بالفينومينولوجيا الهُسْرِّلية في الجزء الأول من رسالته للدكتوراه، بعنوان "مناهج التفسير محاولة في علم أصول الفقه"[4] باللغة الفرنسية، سنة ١٩٦٥م، الموافق ١٣٨٤هـ، وذلك بعد أن وسع هُسِّرْل فينومينولوجيته على الشكل الذي انتهت إليه في أزمة "العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية"، فشملت موضوعات الوعي التاريخي والأزمة الروحية للغرب وانعكاس ذلك على علومه[5].

والفينومينولوجيا الفويرباخية فقد درس بها علم أصول الدين.

---

(١) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٢٩٤،٢٩٥).

(٢) الإشكالية المنهجية التي وقع فيها حسن حنفي وغيره ممن تأثر بالفكر الغربي الفلسفي؛ هي أنهم نقلوا تلك المناهج الفلسفية والآليات الغربية مفصولة عن البيئة التي نشأت فيها، والظروف التي ساعدت على ظهورها، ينقولونها إلى بيئة لا تتناسب معها البتة، فيدرسون بها التراث الإسلامي المباين والمخالف لذلك التراث الغربي المحرف.

(٣) من النص إلى الواقع (١/ ١٧).

(٤) من تضخم الأنا في نفسه والغرور أنه عدَّ رسالته هذه فتحًا، حيث ذكر أن التأليف في علم أصول الفقه قد توقف عند سنة (٧٥١هـ) وتحولت الدراسات كما يقول: " إلى كتب جامعية أو أزهرية تكرر القدماء دون إضافة جديدة. حتى ظهور مناهج التفسير، محاولة في علم أصول الفقه باللغة الفرنسية، معيداً بناء العلم كنظرية في الشعور: الشعور التاريخي، الشعور التأملي، الشعور العملي". موسوعة الحضارة العربية الإسلامية (٢/ ٥٥) حسن حنفي.

(٥) انظر: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٢٦١-٢٩٦).

۞ المطلب الثاني: موقف حسن حنفي من أصول الاستدلال الكتاب والسنة والإجماع والقياس:

يعد حسن حنفي مشروعه "التراث والتجديد" مشروعًا فقهيًا يقوم به فقيه الأمة- يعني نفسه- سائرًا فيه على طريقة الفقهاء في بناء الحضارة الإسلامية كلياً، من وضع قواعد الأصول ثم تطبيق القياس في الأفكار المتداولة في بيئتهم الثقافية، حيث يقول: "التراث والتجديد دراسة فقهية يقوم بها فقيه! في الحضارة الإسلامية ككل وليس في الفقه وحده..."[(١)].

إلا أن هذا الفقيه المصطنع قد انحرف بمشروعه فأصبح فيما يتعلق بعلم أصول الفقه "فينومينولوجيا" لأزمة علوم التراث الإسلامية بوصفها كاشفة عن الأزمة الحضارية للمسلمين، في مقابل "فينومينولوجيا أزمة العلوم الأوربية"[(٢)] عند هُسِّرْل، وقد تبنى هُسِّرْل مقولات هيجلية سبق ظهورها في "فينومينولوجيا الروح"[(٣)]، متبنيًا نزعة هيجل التاريخية ومفهومه عن المطلق وعن الذاتية المتبادلة بين الذوات بوصفها روحًا مطلقًا، وقد تبنى حسن حنفي الفينومينولوجيا الهُسِّرْلية بعد ذلك الانقلاب الهيجلي لهُسِّرْل.

---

(١) التراث والتجديد (ص١٧٣، ١٧٤).

(٢) كتاب لهُسِّرل بعنوان "أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية"، ترجمه: إسماعيل مصدق، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ط أولى. بدعم مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم.

(٣) كتب هيجل كتابًا بعنوان "فينومينولوجيا الروح"، ترجمه: ناجي العونلي. وقد رأى بعض المفسرين أن الكلمة النهائية في هذا الكتاب هي لـ"موت الله"!. انظر: هيجل أو المثالية المطلقة (٤٦٠، ٤٦١).

ولـذا فـإن الناظـر في تراث حسـن حنفي ابتداءً مـن أطروحتـه للدكتوراه في الستينيات ومـرورًا بأعمالـه في السـبعينيات وكتابـه "مـن العقيدة إلى الثـورة" يرى بوضـوح الملامح الهوسرلية والهيجليـة. وهذه الملامح الهيجلية جعلتـه يتبنى تطوير فويرباـخ لفينومينولوجيا هيجل، وخاصة لتحليل هيجل للوعي الشـكي في صورة فينومينولوجيا للوعي المغترب في "جوهر المسيحية".

وتناغـمًا مـع فويرباخ فقد مـارس ردًّا لمباحـث علم أصول الديـن إلى الوعي الإنسـاني بعـد أن كان المضمون الإلهي هو المسـيطر على المصنفـات القديمة في ذلك العلـم، وذلـك في كتابه "مـن العقيـدة إلى الثـورة"[1]، مـع اسـتخدامه لطريقة تحليل الوعـي بوصفـه وعيًا مغتربًـا الذي في حقيقته وعي إنسـاني ملحـق بالإله. فما يحكم منهجية حسـن حنفـي تقنيـة فينومينولوجية هوسرليـة تمكنه من التعامـل مع علوم الـتراث على أنها كاشـفة عن أشـكال في الوعي، وذلـك كله في إطار أوسـع يتعدى نطـاق فينومينولوجيـا هـسرل، يسـتخدم فيه مقـولات وتقنيـة نقد الوعـي الديني المغترب الظاهرة في الفينومينولوجيا الهيجلية الفويرباخية[2].

جاء حسن حنفي لعلم أصول الفقه فعمل فيه كما عمل في علم الكلام، حيث إن العلمين -من وجهة نظره المعْوجّ- علمان مقلوبان يمشـيان على رأسـهما، فلا بد من تعديلهما لكي يسـيرا على قدميهما، فأتى فيما يتعلق بعلم أصول الفقه بما لم يسـبقه

---

(١) انظر: من العقيدة إلى الثورة (١/ ٩٤ و٢٦١).

(٢) انظر: حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية للتراث الديني، مقال لأشرف منصور، في الحوار المتمدن العدد ١٧٨١ في ٣١/ ١٢/ ٢٠٠٦م. وهي أول صحيفة يسارية علمانية إلكترونية يومية مستقلة في العالم العربي.

إليه أحد، مُخالفًا بذلك جميع أهل الإسلام، حيث قلب هذا العلم- المضبوط بقواعد ومناهج معروفة مستمدة من الكتاب والسنة- رأسًا على عقب، مُبْتَدِئًا بتعريف مصادر الشريعة الإسلامية القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، والقياس بتعريفات محدثة من عند نفسه، فعرَّف الكتاب- القرآن الكريم- بأنه" تجارب الأمم والشعوب على مدى التاريخ، التراكم المعرفي الإنساني الشامل المتحقق مع مراجعة العقل والفطرة وكما تبدو في الحِكم والأمثال والمأثورات والآداب الشعبية"[١]. يعني مخزونًا نفسيًا متراكمًا بدلًا من أن يكون كلامًا لله- تعالى-.

وعرَّفه في موضع آخر بقوله: " فالكتاب هو في الحقيقة مجموعة من المواقف التي طرأت على الواقع الإسلامي الأول والتي استدعت حلولًا. وكل موقف يمثل نمطًا مثاليًا يمكن أن يتكرر في كل زمان ومكان"[٢]. وعليه فالشرع عنده ليس ثابتًا دائمًا لا يتغير ولا يتبدل، بل يواكب التشريع تطور المجتمعات وتغير الواقع[٣].

وقد خالف بهذا التعريف ما عليه علماء الإسلام، حيث عرّفوا القرآن بأنه: كلام الله غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود[٤]، المنزل على محمد ﷺ، المعجز بنفسه، المتعبد بتلاوته[٥]. وقد انعقد الإجماع على ذلك، يقول شيخ الإسلام: " فاستقر أهل السنة وجماهير الأمة وأهل الجماعة وأعلام الملة في شرقها وغربها على الإيمان الذي

---

(١) دراسات فلسفية (ص١٠٣).

(٢) دراسات إسلامية (ص٤٠٨).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ص٤٤٠).

(٤) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية (ص٢١).

(٥) انظر: المختصر في أصول الفقه (ص٧٠) لابن اللحام، وشرح الكوكب المنير (٢/ ٧،٨).

جاءت به الرسل عن الله، وجاء به خاتم النبيين مصدقًا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنًا عليه، وهو أن القرآن والتوراة والإنجيل كلام الله، وأن كلام الله لا يكون مخلوقًا منفصلًا عنه، كما لا يكون كلام المتكلم منفصلًا عنه، فإن هذا جحود لكلامه الذي هو رسالته، ودفع لحقيقة ما أنبأت به الرسل وعلَّمته أممهم، وإلحاد في أسماء الله وآياته، وتمثيل له بالمعدوم والموات..."[1].

وعرَّف السنة النبوية بأنها "التجربة الفريدة لنموذج التحقق الأول من حياة مبلغ الوحي للاسترشاد بها كما هو الحال في المسيحية واليهودية الأولى، والمراحل الأولى في كل المذاهب الفكرية قبل أن تنالها عوامل التاريخ وصراعات القوى بالانحراف والتغيير أو الضياع"[2].

وعرَّفها في موضع آخر بقوله: "أما "السنة" فهي مجموعة من المواقف التفصيلية التي يتحدد فيها سلوك الإنسان، والذي تظهر فيه القدرة كمحك للسلوك، هي مواقف إنسانية![3] مثالية، وتجارب بشرية نموذجية، يمكن الاحتذاء بها إذا أردنا مزيدًا من التعيين والتحديد في الواقع"[4].

وهذا التعريف مخالف لما عليه أهل الإسلام من أن السنة في اصطلاح

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٢/ ٣٥٥،٣٥٦). وانظر: تأويل مختلف الحديث (ص١٦) لابن قتيبة، والشريعة (١/ ٤٨٩ وما بعدها) للآجري، وشرح اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم (٢/ ٢٤١ وما بعدها) للالكائي، والحجة في بيان المحجة (١/ ٣٣٤ وما بعدها) للأصفهاني.

(٢) دراسات فلسفية (ص١٠٢،١٠٣).

(٣) هذا يعني أنها ليست وحيًا من الله!.

(٤) دراسات إسلامية (ص٤٠٨).

الأصوليين[1] هي: ما صَدَر عن النبي ﷺ غير القرآن. وهذا يشمل قوله ﷺ وفعله وتقريره وكتابته وإشارته وهـمِّه وتركه[2].

ثم إن هذين المصدرين (الكتاب والسنة) ليس لهما أي تقديس عند حسن حنفي، فهما مجرد وصف لواقعٍ نزلت فيه، حيث يقول: " نشأ التراث من مركز واحد وهو القرآن والسنة. ولا يعني هذان المصدران أي تقديس لهما أو للتراث بل هو مجرد وصف للواقع "[3].

أما السنة فهو لا يحتج بها أصلًا، حيث يقول: " ولم أستعمل الحديث الشريف تأييدًا للقرآن حتى لا يعترض أحد الأدعياء برواية الحديث وسنده ودرجة صحته، وتضيع القضية في مماحكات العنعنة، هذا بالإضافة إلى أنه لا يوجد شيء في الحديث لا يوجد أصله في القرآن. والاعتماد على القرآن وحده هو الرجوع إلى الأصل أولًا

---

(١) اقتصرت على تعريف الأصوليين للسنة هنا دون ذكر تعريف الفقهاء والمحدثين لمناسبة الموضع.

(٢) انظر: الفقيه والمتفقه (١/ ٨٦) للبغدادي، وشرح الكوكب المنير (٢/ ١٦٠)، ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة (ص١٢٢).

(٣) التراث والتجديد (ص١٥٤).

وهو أوعى وأشمل وأكمل[1]"[2].

وسبب هذه القطيعة بينه وبين السنة أنها تقضي على تأويلاته وتفسيراته الباطلة بعكس القرآن؛ لأنه حمال أوجه، يقول علي رضي الله عنه لابن عباس رضي الله عنهما لما أرسله إلى الخوارج ليناظرهم، قال له: " اذهب إليهم فخاصمهم، ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنة. فقال له ابن عباس رضي الله عنهما: يا أمير المؤمنين فأنا أعلم بكتاب الله منهم، في بيوتنا نزل، قال: صدقت، ولكن القرآن حمال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن خاصمهم بالسنن، فإنهم لم يجدوا عنها محيصًا، فخرج إليهم فخاصمهم بالسنن فلم تبق بأيديهم حجة[3].

كما عرَّف الإجماع بأنه" تجربة إنسانية مشتركة بين علماء الأمة، نوع من الحوار الحر بين المفكرين والمنظرين وقادة الرأي دون ما خوف أو قهر أو استبداد بالرأي

---

(١) هذا من تلاعباته وهي كثيرة، حيث إنه لا يؤمن بأن القرآن كلام الله تعالى، هذا أولاً. وثانيًا: قوله بأن القرآن أوعى وأشمل وأكمل من السنة فهذا فيه نظر، وهو يدل على جهله، فلو كان الأمر كما يقول، فأين عدد الصلوات الخمس في القرآن الكريم، فضلًا عن عدد ركعاتها وكيفياتها وأوقاتها- وإن كان هو قد تصدق بسجادته على فقير بعد أن ظلت معلقة على الجدار فترة من الزمن- وكذلك تفاصيل أحكام الصيام والزكاة والحج، ثم ما الحكمة في أن الله- تعالى- يأمر نبيه ﷺ بتبيين الوحي للناس؟ قال تعالى:﴿ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[النحل: من الآية٤٤]، وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[النحل: ٦٤]، فلو كان الأمر كما يظن لما احتيج إلى بيان النبي ﷺ للناس. فالسنة مفسرة ومبينة وشارحة للقرآن وكلاهما وحي يجب الإيمان به والعمل بمقتضاه. وما ذهب إليه هو نفس ما يعتقده القرآنيون الذين يزعمون الاكتفاء بالقرآن دون السنة، وهم بهذا في الحقيقة لا يؤمنون لا بالقرآن ولا بالسنة؛ لأن الله تعالى أمر في كتابه بطاعة نبيه ﷺ. انظر: القرآنيون وشبهاتهم حول السنة (ص٥٧ وما بعدها) خادم حسين إلهي بخش.

(٢) مجلة اليسار الإسلامي (ص٩٩).

(٣) انظر: الإتقان في علوم القرآن (١/ ٣٨٢) للسيوطي.

الواحد أو إلهام يأتي حتى ولو كان رأي الخليفة أو الإمام أو قاضي القضاة أو ساري العسكر"[1].

وعرَّفه في موضع آخر بقوله: "أما "الإجماع" فهو تجربة الأجيال وتراكمها، وعنصر التاريخ، وحركة الجماهير، وكل أشكال العمل الجماعي والممارسة التاريخية ضد مظاهر التسلط الفردي أو الجمود العقائدي أو الحرفية اللغوية أو الصورية القانونية أو الشكلية الدينية"[2].

وهذا التعريف مخالف لما عليه أهل الإسلام، حيث إن الإجماع عندهم هو: اتفاق مجتهدي عصرٍ من العصور من أمة محمد ﷺ بعد وفاته على أمر ديني[3].

ويرى أن عدم التزام كل عصر بإجماع العصر الذي سبقه يُعطي دفعة جديدة للتاريخ، ويؤكد عنصر التجديد الدائم فيه، ويثبت قدرة الأجيال على مواكبة التغيرات والتطورات الجديدة، وأن احترام المخالفة في الإجماع حتى ولو بصوت واحد! يشير إلى حيوية الأمة واحترامها اجتهادات الجميع وقبولها الخلاف في الرأي منعًا للاستبداد والتحكم والسيطرة[4].

ويؤكد هذا المعنى بقوله: " وعلى الحزب أن يتجنب الدخول في المناقشات

---

(١) دراسات فلسفية (ص١٠٢).

(٢) دراسات إسلامية (ص٤٠٨).

(٣) انظر: المختصر في أصول الفقه (ص٧٤) لابن اللحام، وشرح الكوكب المنير (٢/ ٢١١).

(٤) انظر: دراسات إسلامية (ص٤٤١).

النظريـة خاصة فيما يتعلق بالحلال والحرام، نظرًا لاختلاف المشرعين فيه[1]، ولتغير الفقـه مـن عصر إلى عصر!، ولأن بـاب الاجتهاد مفتوح[2] فيما لم يـرد فيه نص وهو الكثـير[3]؛ لأن الإسـلام وضع الأسـس العامـة[4] وتـرك التطبيق للعقل الإنسـاني والمصلحة الإنسانية"[5].

(١) الشارع للحرام والحلال هو الله ﷻ وليس البشر، فالتشريع من خصائصه سبحانه، قال الله تعالى: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ﴾ [الشورى:من الآية٢١]، وقال تعالى: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَآءُ فَلْيَأْتُواْ بِشُرَكَآئِهِمْ إِن كَانُواْ صَٰدِقِينَ ﴾ [القلم:٤١]. وحذر تعالى من التقول عليه بلا علم، كما في قوله: ﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴾ [النحل:١١٦]، بل جعل التقول عليه بغير علم قرين الشرك، قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف:٣٣]. وقد يُطلق على النبي ﷺ لأن ما يأتي به وحيٌ من الله، فكيف يُقال بعد هذا بأن المشرعين فيه كثر.

(٢) سبقت الإشارة إلى الاجتهاد وشروطه، والمعتبر منه شرعًا وغير المعتبر.

(٣) هذا لا ينطبق إلا على باب المعاملات، إذ الأصل فيها الحل ما لم يرد الدليل على تحريمها، أما بالنسبة لباب العبادات فمبناها على التوقيف، ومن عمل عملًا لم ترد به النصوص فقد أحدث في الدين، وفعله بدعة وهو مردود عليه، قال ﷺ: " من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد". رواه البخاري، في كتاب: الصلح، باب: إذا اصطلحوا على صُلح جورٍ فالصلح مَردود، رقم الحديث (٢٦٩٧)، ومسلم، في كتاب: الأقضية، رقم الحديث (١٧١٨). وفي رواية لمسلم" من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد". فالعبادات لا مجال فيها للاجتهادات البشرية، ولا للمصالح الإنسانية دخل فيها البتة؛ لأنها مبنية على التوقيف بمعنى أنه لا يُزاد فيها ولا ينقص منها إلا بدليل، فهي قائمة على الاتباع لا على الابتداع.

(٤) هذا كلام من لم يعرف الشريعة؛ لأن النبي ﷺ لم يلتحق بالرفيق الأعلى إلا وقد علم أمته كل شيء، ولذلك لما قال اليهودي لسلمان رضي الله عنه: علمكم نبيكم كل شيء. قال سلمان رضي الله عنه في مقام الامتنان والافتخار: أجل! علمنا كل شيء، حتى الخِرَاءَةَ!- اسم لهيئة الحدث- لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط أو بولٍ، أو نستنجي باليمين، أو نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار، أو أن نستنجي برجيع أو بعظم". رواه مسلم، في كتاب: الطهارة، رقم الحديث (٢٦٢). فإذا كان النبي ﷺ قد علم أصحابه كيفية قضاء الحاجة، فهل يُقال بعد ذلك: إن الإسلام جاء بالأسس العامة وترك التطبيق للناس!.

(٥) الدين والثورة في مصر (٨/ ١٨٠).

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تلاعبه بالدين وجهله بعلوم أهل الإسلام، إذ إن الإجماع لا يُنْسَخُ ولا يُنْسَخُ به؛ لأن الإجماع لا ينعقد إلا بعد وفاة النبي ﷺ، وإذا كان لا ينعقد إلا بعد وفاته ﷺ علمت أنه بوفاته ينقطع التشريع، والنسخ تشريع، فمتى وقع الإجماع فلا يُعتد بالخلاف بعده بل يكون حجة على المخالف، فمتى تم التأكد من" وقوع الإجماع والعلم بموافقة جميع المجتهدين ولو في لحظة فلا يُلتفت بعد حصول الإجماع إلى مخالفة مخالف من أهل الإجماع أو من غيرهم"[1].

وعرَّف القياس بأنه" تجربة الفرد الخاصة وجهده العقلي الخالص. وهو قادر على الاستدلال إذا استكمل شروط الاجتهاد: العلم بمنطق اللغة والدراية بأسباب النزول[2] الأولى والوعي بمصالح المسلمين الحالية وهي أسباب النزول الثانية أي: ظروف قراءة النص حاليًا"[3].

---

(١) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة (ص١٧٦،١٧٧). وانظر: شرح الكوكب المنير (٢/٢٤٨،٢٤٩)، ومذكرة أصول الفقه على روضة الناظر (ص١٣١) للشنقيطي.

(٢) حسن حنفي لا يقصد بأسباب النزول ما هو معروف عند أهل التخصص، وإنما يقصد به النسخ، كما سيأتي بيانه.

(٣) دراسات فلسفية (ص١٠٢).

ويأتي بعد الإجماع- من أجل رعاية المصلحة[1] العامة، وتأسيس الشرع على

---

(١) حسن حنفي أعلى من شأن المصلحة (تحت شعار: حاجات العصر ومتطلباته) حتى جعلها مساوية لمصدري التشريع الكتاب والسنة، بل جعلها مصدر تشريع مستقلاً، وخرج بها عن كونها طريق استدلال لا مصدر تشريع، فهدم بها أصولًا وفروعًا كثيرة من الدين، كل ذلك باسم المصلحة- انظر على سبيل المثال: التراث والتجديد (ص١٧٣)، ومن العقيدة إلى الثورة (١/ ٤٦، ٥٦، ٥٧، ٦٢، ٦٥، ٦٨، ٦٩)، ودراسات إسلامية (ص٥٥ و١٠٨ و١٤٨)، والوحي والواقع تحليل المضمون (ص٣١)- وفعله هذا خلاف لما قرره العلماء في المصلحة، وضوابط العمل بها. فالمصلحة اصطلاحًا: هي التي لم يَشرع الشارع حكمًا لتحقيقها، ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها. وعرَّفها بعضهم بقوله: كل منفعة ملائمة لتصرفات الشارع، دون أن يَشهد لها بالاعتبار أو الإلغاء أصل معين. انظر: علم أصول الفقه (ص٨٤) عبدالوهاب خلاّف، دار القلم، ط رابعة عشرة ١٤٠١هـ.

وعليه فإن هناك تلازمًا وثيقًا بين الشريعة والمصلحة، فالشريعة بُنيت على قاعدة المصالح، والله تعالى بعث رسوله ﷺ بتحصيل المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها، يقول الشاطبي: " الشريعة مبنية على اعتبار المصالح". الموافقات (٥/ ٤٢). ويقول العلامة ابن القيم: " فإنَّ الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلّها، ورحمةٌ كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها". إعلام الموقعين (ص٥٣٢). وبناء على ما سبق فإن الشريعة لم تهمل مصلحة قط، يقول شيخ الإسلام:" والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله قد أكمل لنا الدين وأتم علينا النعمة". مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١١/ ٣٤٤). ولا يمكن أن يقع تعارض بين الشريعة وبين مصلحة معتبرة شرعًا. ومن زعم أن هناك مصلحة لم ترد بها الشريعة فلا يخلو من حالين: **الأولى**: إما أن يكون الشرع قد دل على تلك المصلحة من حيث لا يعلم ذلك المدعي. **والثانية**: وإما أن ما توهمه أنه مصلحة ليس كذلك، فليس بالضرورة أن يكون كل ما رآه الإنسان مصلحة يكون كذلك، يقول شيخ الإسلام: " لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد أمرين لازم له، إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر أو أنه ليس بمصلحة، وإن اعتقده مصلحة؛ لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيرًا ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة، كما قال تعالى في الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: من الآية٢١٩]". مجموع فتاوى شيخ الإسلام(١١/ ٣٤٥).

وههنا أمران ينبغي التنبيه إليهما، أولهما: أن المصالح المرسلة لا تدخل في التعبدات (العبادات) البتة، يقول الإمام الشاطبي: " فالمصالح المرسلة- عند القائل بها- لا تدخل في التعبدات البتة، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة، وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية". الموافقات (٢/ ٢٨٥).=

= فلا يمكن أن تدخل المصلحة في الأمور الشرعية، كالحدود والكفارات، والمقدرات؛ لأن التعبدات لا يُعقل لها معنىً على التفصيل، كالوضوء والصيام في زمن مخصوص دون غيره والحج والأذكار المقيدة، ونحو ذلك، فهذه لا مجال للمصلحة فيها البتة، وليست من مجالات الاستدلال بالمصالح عليها.

وثانيهما: أن المصلحة طريق استدلال لا مصدر حكم مستقل، ومن ثم فإن دور العقل فيها لا يصح أن يكون معارضًا لمصدري التشريع (الكتاب والسنة)، ومعلوم أن طرق الاستدلال ليست أدلة منشئة وإنما أدلة بيانية، وتسميتها أدلة عند التعبير عنها بمصطلح الأدلة المختلف فيها. ولذا فإن عمل المصالح ينحصر فيما يلي:

١- فهم النص الشرعي والبحث في مقاصد المصالح التي روعيت فيه أو به.

٢- استنباط الأحكام من النصوص، بناء على ما تم الوصول إليه من العلل المعتبرة والمقاصد المشروعة.

٣- تنزيل الأحكام على الواقع بتحقيق مناطاتها فيه.

٤- الاجتهاد المستند إلى ضوابط الشرع فيما ليس فيه نص معين.

٥- النظر في المآلات المستقبلية أثناء النظر في الأحكام.

والمصلحة من جهة اعتبار الشرع لها لا تخرج عن ثلاث حالات، هي كالتالي:

الحال الأولى: أن يشهد الشرع بقبولها، فلا إشكال في إعمالها، وهذه هي المصلحة المعتبرة شرعًا؛ كشريعة القصاص حفظًا للنفوس والأطراف وغيرها. وهذه عند التحقيق لا تعد مصلحة بالمعنى الاصطلاحي إلا تجوزًا؛ لأن الدليل الشرعي قد دل عليها.

والحال الثانية: ما شهد الشرع بردِّه، فلا سبيل إلى قبوله، بل يجب ردها وإلغاؤها وإهدارها وعدم اعتبارها، ولا إشكال في ذلك باتفاق المسلمين. وهذه هي المصلحة الملغاة شرعًا. وهي التي يراها العبد- بنظره القاصر- مصلحة ولكن الشارع ألغاها وأهدرها ولم يلتفت إليها، وهذا مذهب أهل التحسين والتقبيح العقليين. ومثال هذه الحال ما ذكره الإمام الشاطبي في الموافقات (٣/ ٨) وهو: ما حكاه الغزالي عن بعض أكابر العلماء أنه دخل على بعض السلاطين فسأله عن الجماع في نهار رمضان، فأفتاه بالصيام شهرين متتابعين، ولما عُوتب في ذلك من بعض العلماء، قال: لو قلت له: عليك إعتاق رقبة لاستحقر ذلك وأعتق عبيدًا مرارًا وتكرارًا، فلا يزجر مثله إلا الصيام، وقد أفتى الملك بهذه الفتوى بناء على المصلحة التي قامت في عقله، ولكنها مصادمة للنص، ومخالفة لحكم الله تعالى الذي أهمل هذه المصلحة مع علمه ﷻ بها، فاشترط الترتيب في كفارة الظهار، كما في=

= قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ [المجادلة: ٣]، فالشارع لا يلغي مصلحة ويحكم بإهدارها إلا لتحصيل مصلحة أخرى أعظم عنده من التي أهملها، وهي العتق.

ومن الأمثلة- أيضًا- ما يقوم به حسن حنفي من تخريب للشريعة الإسلامية باسم التجديد والمصلحة ومتطلبات العصر وحاجاته، وكذلك دعاة الفكر المنحرف كله، فكل ما يستحدثونه من أمور تخالف الشرع ويسمونها مصالح هي في حقيقتها مفاسد تناقض الشريعة ولا عبرة بها، حتى وإن رأوها بعقولهم القاصرة المنحرفة مصلحة، فكم من أمور يراها الناس مصلحة وهي في حقيقتها مفسدة؛ كالخمر والربا ونحو ذلك.

والحال الثالثة: ما سكتت عنه الشواهد (الأدلة) الخاصة، فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه، فهذا على وجهين:

أحدهما: أن يرد نص وفق ذلك المعنى، كتعليل منع القاتل الميراث بالمعاملة بنقيض المقصود على تقدير إن لم يرد نص على وفقه فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض ولا تلائمها، بحيث يوجد لها جنس معتبر فلا يصح التعليل بها ولا بناء الحكم عليها باتفاق، ومثل هذا تشريع من القائل به فلا يمكن قبوله.

والثاني: أن يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس عدَّه الشارع في الجملة بغير دليل معين، وهو الاستدلال المرسل المسمى بالمصالح المرسلة.

أما بالنسبة لضوابط العمل بالمصلحة، فهي كما يلي:

- موافقتها لمقاصد الشريعة.
- أن لا تنافي أصلًا من أصول الشريعة ولا دليلًا من دلائلها ولا تخالف إجماعًا ولا تعارض قياسًا.
- أن لا تعارض مصلحة أكبر منها أو مساوية لها.
- أن يشهد لها عموم الشريعة بالقبول.
- أن تكون مصلحة حقيقية لا متوهمة.
- أن تكون مصلحة عامة لا خاصة.
- أن يكون تقدير المصلحة من العلماء الراسخين والمجتهدين.

انظر: الموافقات (٣/ ٢٨٥)، والاعتصام (٣/ ٨-١٢)، ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة (ص٢٤٢-٢٤٦)، ونظرات في أصول الفقه (٢٣٩) عمر بن سليمان الأشقر، والمصلحة المرسلة وضوابط استعمالها، بحث للدكتور: سعد بن مطر العتيبي، على الرابط:
http: / /smotaibi.com /articles-action-show-id-7.htm

حاجات الناس"[1].

فهـو يـرى أن القياس والاجتهـاد شيء واحد وهـذا خطـأ، فالقياس يختلف عـن الاجتهـاد، وقد نبه الغزالي إلى هذا الخطأ بقولـه: " وقال بعض الفقهاء: القياس هـو الاجتهـاد. وهو خطـأ؛ لأن الاجتهاد أعم من القياس؛ لأنه قـد يكون بالنظر في العمومـات ودقائق الألفاظ وسـائر طرق الأدلة، سـوى القياس. ثـم إنه لا ينبئ في عـرف العلـماء إلا عن بذل المجتهد وُسْـعَهُ في طلـب الحكم، ولا يُطلـق إلا على من يجهد نفسـه ويسـتفرغ الوسـع، فمن حمل خَرْدَلَةً لا يُقال: اجتهد؛ ولا ينبئ هذا عن خصوص معنى القياس بل الجهد الذي هو حال القائس فقط"[2].

ثـم إن تعريفـه للقياس مخالف لتعريفه عند علماء الإسـلام، حيث إن القياس عندهم هو: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما[3].

وهـذه الأدلـة الأربعـة تكشـف عـن أنـواع مـن الخـبرة في نظـره، فالقـرآن الكريـم يكشـف عـن الخـبرة غـير الشـخصية L'experience anonyme عـلى أسـاس أن الوحـي رسـالة للنـاس كافـة لا لشـخص بعينـه أو لأمـة بعينهـا. والسـنة النبويـة تكشـف عـن الخـبرة المتميـزة أو الصفويـة L'experience prIvilegiee حيـث إن مسـتقْبـلِي السـنة الأوائـل هـم الصحـابـة رضي الله عنهـم وحيـث إنهـا صـادرة عـن الرسـول ﷺ الشـخـص

(١) دراسات إسلامية (ص٤٠٨).

(٢) المستصفى (ص٢٨١).

(٣) انظر: المستصفى (ص٢٨٠)، وروضة الناظر (٢/ ٢٢٧)، والمختصر في أصول الفقه (ص١٤٢)، ومذكرة أصول الفقه (ص٢٤٣).

المصطفى من بين الناس لتلقي الوحي وتبليغه[١]. والإجماع يكشف عن الخبرة البينذاتية[٢] L'experience intersubjective؛ لأن السنة قد انتقلت على أيدي أناس يُنظر إليهم على أنهم الصفوة أي: التابعين وأهل البيت، فتشكلت تلك الخبرة. والقياس يكشف عن الخبرة الفردية L'experience individuelle، من حيث تعبيره عن العقل الفردي، ولما كان القياس يستخدم مباحث لغوية منطقية لفهم النص وذلك في إطار المصلحة ومقاصد الشرع الخمسة: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال؛ فإنه يمثل اتحاد الوعي التاريخي والوعي التأملي أو النظري La conscience eidétique، بناء على انتماء مباحث اللغة والمنطق إلى مجال النظر، كما أنه يمثل نقطة النهاية بالنسبة للوعي ونقطة البداية بالنسبة للوعي التأملي، فهو يريد أن يعيد بناء علم أصول الفقه" كنظرية في الشعور: الشعور التاريخي[٣]،

---

(١) انظر: Hassan Hanafi: Les Méthodes d'Exegese. Essai sur la Science des Fondement de la Comprehension (ilm Usul Al-Fiqh). Le Conseil Superieur des Arts، des Letters et des Sciences Socials، Le Caire ١٩٦٥، P. ٨٨ نقلًا عن: حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية للتراث الديني، للدكتور: أشرف منصور.

(٢) البينذاتية: تعني صيغة الوعي التي لا تلتجئ إلى كيان أعلى من الوعي ومن الفكر المشترك الجماعي والتاريخي. انظر: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل (ص٢١٩) بول ريكور. وقد صدر هذا الكتاب بالتعاون مع المركز الفرنسي للثقافة والتعاون (قسم الترجمة) التابع للسفارة الفرنسية بالقاهرة.

(٣) الشعور التاريخي (الأدلة الأربعة: القياس والإجماع والسنة والكتاب، على حسب ترتيب حسن حنفي لها) هو: شعور الراوي الذي وظيفته ضمان صحة نصوص الوحي في التاريخ. انظر: دراسات إسلامية (ص٦٩).

الشعور التأملي[١]، الشعور العملي[٢]"[٣].

ثـم كر على تلـك الأصول فأعـاد ترتيبها[٤]، مخالفًـا بذلك ما اتفق عليه المسـلمون، فبـدلًا من أن يكون الترتيب هو: الكتاب، ثم السـنة، ثم الإجمـاع، ثم القياس؛ أصبح عنده بالعكـس، فهـا هو ذا يقـول: " ومن ثم يكـون ترتيب الأصول الأربعة الـذي يفرضه روح العـصر: القياس، والإجماع، والسـنة، والكتـاب. وهو الترتيب الصاعـد في مقابل الترتيب النازل القديم. الاستقراء في مقابل الاستنباط، القاعدة في مواجهة القمة. وإلا ففيم الشكاية من غلق باب الاجتهاد، وقلة الاعتماد على العقل، وغياب المنطق، وضياع إعمال النظر"[٥].

فلـما كان الترتيـب الـذي يعرفه المسـلمون الكتاب ثم السـنة ثـم الإجماع ثم القيـاس" يتفق مع روح العصر القديم لقربـه من الوحي وأولويته على الواقع"؛ فإن الترتيـب الجديد الذي جاء به حسـن حنفي يتفق مع" روح العصر الحالي، واسـتنادًا

---

(١) الشعور التأملي (مباحث الألفاظ والمعاني والعلل) هو: فهم النصوص وتفسيرها بعد أن تأكد الشعور التاريخي من صحتها وشرعيتها!. وهذا الشعور في نظره أهم جزء في علم الأصول؛ لأنه هو الجزء المنهجي الذي بواسطته يتم استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الأربعة، وهو الجزء الذي يتمثل فيه الجهد الإنساني وقدرته على الفهم والتأويل. والقياس يجمع بين الشعور التاريخي والتأملي. انظر: دراسات إسلامية (٧٧،٧٨).

(٢) الشعور العملي (الأحكام الشرعية) هو: بعد أن تأكد الشعور التاريخي بصحة النصوص، وتأكد الشعور التأملي من صحة الفهم والتفسير- علمًا بأنه لم يبين لنا ضابط التأكد من صحة الفهم والتفسير- يأتي الشعور العملي أخيرًا لتنفيذ الأحكام وتطبيق الأوامر والنواهي، وتحويل الوحي إلى فعل في العالم وإلى حركة في التاريخ. انظر: دراسات إسلامية (ص٩٤).

(٣) انظر: دراسات إسلامية (ص٦٨ و٦٩ و١٠٣).

(٤) المقصود من ترتيب تلك الأصول والأدلة: هو جعل كل واحدٍ من تلك الأدلة في رُتبته التي يستحقها بوجهٍ من الوجوه. وقد اتفق أهل السنة والجماعة على ترتيبها كالتالي: الكتاب، ثم السنة، ثم الإجماع، ثم القياس. انظر: شرح الكوكب المنير (٤/ ٦٠٠).

(٥) دراسات فلسفية (ص١٠٢). وانظر: من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٢٨٢).

أيضًا إلى روح الوحي الممثلة في أسباب النزول[1] والناسخ والمنسوخ[2]، تُعطي

(١) عدَّ حسن حنفي جزءًا من أسباب النزول من نسج الخيال؛ لأن بعضها اعتمد على النقل الشفاهي، والنقل الشفاهي في نظره عرضة لأن يكون في بعض أجزائه من نسج الخيال أكثر من النقل الكتابي. انظر: الإسلام والحداثة (ص١٣٧).

(٢) النسخ في اللغة: يُطلق على الرفع والإزالة وما يشبه النقل. واصطلاحًا عند المتقدمين: البيان. فيشمل تخصيص العموم، وتقييد المطلق، وبيان المجمل، ورفع الحكم (وهو معنى النسخ عند المتأخرين)، يقول الشاطبي: "إن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين، فقد يُطلقون على تقييد المطلق نسخًا، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخًا، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخًا، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخًا؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخرًا، فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به". الموافقات (٣/ ٣٤٤). وعليه يكون معنى النسخ عند المتقدمين: بيان المراد بغير ذلك اللفظ، بل بأمر خارج عنه، بآية، لأنه" لا ينسخ القرآن إلا قرآن كما هو مذهب الشافعي، وهو أشهر الروايتين عن الإمام أحمد بل هي المنصوصة عنه صريحًا أن لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده، وعليها عامة أصحابه، وذلك لأن الله قد وعد أنه لا بد للمنسوخ من بدل مماثل أو خير". مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٧/ ١٩٥). ولا بد أن يكون النسخ بأمر متحقق؛ لأن ثبوتها على المكلف أولًا محقّق، فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق- كما قال الشاطبي في الموافقات (٣/ ٣٣٩)-. وهذا الفن من العلوم مضبوط بقواعد وأصول، لا كما هي الحال عند حسن حنفي، من تلك القواعد: (١) النسخ لا يثبت مع الاحتمال، إذ لا بد في النسخ من دليل يدل عليه. (٢) لا يقع النسخ إلا في الأمر والنهي، ولو بلفظ الخبر، أما الأخبار فلا نسخ فيها البتة. (٣) دعوى النسخ في القرآن مرتين ممتنعة، وهذا بالاستقراء. (٤) الأصل عدم النسخ. (٥) الزيادة على النص إن رفعت حكمًا شرعيًا فهي نسخ، وإن رفعت حكمًا عقليًا فليست بنسخ. (٦) نسخ جزء الحكم أو شرطه لا يكون نسخًا لأصله. (٧) كل ما وجب امتثاله في وقت ما، لعلة تقتضي ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقالها إلى حكم آخر، فليس بنسخ. (٨) كل حكم ورد في خطابٍ مُشعرٍ بالتوقيت، أو رُبط بغاية مجهولة، ثم انقضى بانقضائها، فليس بنسخ. انظر: معجم مقاييس اللغة، مادة (نسخ) (٥/ ٤٢٤)، والمصباح المنير، مادة (نسخ) (ص٢٣٠)، والرسالة (ص١٠٦-١١٦) للشافعي، والموافقات (٣/ ٣٣٥ وما بعدها)، والاستقامة (١/ ٢٣) لشيخ الإسلام، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٣/ ٢٩ و ٢٧٢)، وإعلام الموقعين (ص٤٥٣)، وقواعد التفسير جمعًا ودراسة (٢/ ٧٢٥-٧٤١) خالد السبت. فلما أراد حسن حنفي التلاعب بالنصوص وتفسيرها كيفما يشاء، لتتكيف مع الواقع وحاجات العصر عمد إلى علم الناسخ والمنسوخ واتكأ عليه، فحكم جُزافًا على كثير من الآيات بالنسخ، وهي ليست كذلك، وهذا ديدن أهل البدع والضلال، يقول شيخ الإسلام: " والمدعون للنسخ ليس معهم حجة بالنسخ؛ لا من كتاب ولا سنة. وهذا شأن كثير ممن يخالف النصوص الصحيحة والسنة الثابتة بلا حجة، إلا مجرد دعوى النسخ، وإذا طُولب بالناسخ لم يكن معه حجة". مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢٨/ ١١١).

الأولوية للواقع على الفكر"[١].

وقبل أن أُبين معنى أسباب النزول عند حسن حنفي؛ لا بد من الإشارة إلى أن أصحاب القراءة التأويلية للنصوص وأساتذتهم المستشرقين لهم طريقتان في ذلك:

الأولى: جعل القرآن الكريم "رد فعل إلهي حيال وضع ثقافي بشري"؛ ومن ثم يمكن تغير معانيه وأحكامه ما دامت الأوضاع البشرية التي جاء مرافقًا لها قد تغيرت، ويستدلون على ذلك بأسباب النزول التي هي أحد فروع علوم القرآن، كما فعل نصر حامد أبو زيد في "مفهوم النص" وحسن حنفي هنا.

الثانية: التمييز بين مرحلتين في تاريخ النص: مرحلة النص الشفاهي، ومرحلة تدوينه لنصل إلى النص المكتوب والمعروف بـ"المصحف"، وقد مال إلى هذه الطريقة عبد المجيد الشرفي ومحمد أركون، ولحسن حنفي نصيب منها[٢].

نعود بعد ذلك لبيان معنى أسباب النزول عند حسن حنفي، فهو عندما يتحدث عنها لا يتحدث عنها بمفهومها ومعناها المعروف عند أهل التخصص، وإنما يتحدث عنها بمعناها عند "لسنج"، إذ إن أسباب النزول التي اتكأ عليها في فهمه الجديد لنصوص الوحي، ويسميها" أسباب النزول الثانية"، تعني عنده "النسخ"، وهذا النسخ ليس هو النسخ المعروف عند الأصوليين، الذي هو: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متأخر عنه[٣]. وإنما النسخ بمعناه عند

(١) دراسات فلسفية (ص١٠٢). وانظر: الدين والثورة في مصر (١/ ٧٨).

(٢) انظر: عبد المجيد الشرفي.. ماذا يريد من الإسلام؟ مقال لـ: بلال مؤمن، على الرابط:
http: / /www.islamonline.net /seivlet /Satellite

(٣) انظر: روضة الناظر (٢/ ٢٦٠).

"سبينوزا" و"لسنج" الذي يعني التطور، يقول حسن حنفي: " لا يعني النسخ إذن الإبطال والإزالة [1]، بل يعني التطور والتقدم وتكييف الشريعة طبقًا لدرجة تقدم الوعي البشري في الأصول والفروع، ودفعها درجة أخرى إلى الأمام إسهامًا في عملية الإسراع في التطور من أجل الوصول إلى تحقيق الغاية من الوحي، وهو استقلال الوعي الإنساني عقلًا وإرادة"[2].

ويؤكد هذا المعنى بقوله: " وتطور النبوة إنما يعني بتعبير اصطلاحي "النسخ"، فالتطور يعني المراحل، والنسخ هو أحد أشكال العلاقات بين هذه المراحل"[3].

فمقصوده من أسباب النزول النسخ أمران:

١. التلاعب بالنصوص وتحريفها والخروج بها عن مراد الله- تعالى- ومراد رسوله ﷺ بحجة فهم أسباب النزول الثانية، ضاربًا صفحًا عن الضوابط والقواعد والأصول التي ذكرها العلماء عندما تحدثوا عن أسباب النزول وما المقصود منها، ولذا فقد جاءت تفسيراته بعيدة كل البعد عن تفسيرات السلف الصالح.

---

(١) حسن حنفي يستعمل المعتزلة أحيانًا لصبغ بعض آرائه بصبغة إسلامية، مع مخالفته إياهم في المنهج، فلا غرابة أن يخالف هنا ما ذهبوا إليه من تعريفهم للنسخ، يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي، معرِّفًا النسخ: " فأما في الشرع: فهو إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية، بدليل آخر شرعي، على وجه لولاه لثبت ولم يُزل، مع تراخيه عنه". شرح الأصول الخمسة (ص٥٨٤). وانظر: من العقيدة إلى الثورة (٤/ ١٠٨). ومقصود القاضي عبد الجبار: أن النسخ لا يرفع حكمًا ثابتًا وإنما يبين انتهاء مدة حكم شرعي. انظر: آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويمًا (ص٤١٤) علي الضويحي.

(٢) من العقيدة إلى الثورة (٤/ ١٠٤). وانظر: المرجع نفسه (٤/ ١٠٦).

(٣) المرجع نفسه (٤/ ١٠٦).

٢. تقرير مبدأ ماركسي وهو أسبقية الواقع على الفكر، وأولوية الحادثة على الآية[١].

ثم أكد على ترتيب تلك الأصول حيث يقول: "ترتيب الأدلة الأربعة: القياس، ثم الإجماع، ثم السنة، ثم الكتاب، فعلى الإنسان أن يجتهد رأيه، فإن لم يجد ففي إجماع الأمة حاضرًا أو ماضيًا، فإن لم يجد فعليه بالسنة ثم الكتاب[٢]"[٣]، وبناء على هذا التقسيم فالأدلة الأربعة كلها، كما يقول: "ترتكز على الدليل الرابع، دليل العقل، ومن ثم كانت الأولوية للدليل العقلي على دليل النقل"[٤]. ومتى بدأ بهذا الترتيب المعكوس فلن يصل إلى الكتاب والسنة أبدًا.

والعقل عنده هو" الوريث الشرعي للوحي. ولما اكتمل الوحي فإن العقل هو التطور الطبيعي له. منهج العقل إذن هو الاستمرار الطبيعي للنبوة والتطور الطبيعي لها"[٥]. والواقع هو الذي يفرض نفسه[٦]، وهو" أبلغ من كل نص، يختلف في تفسيره المتحذلقون كل على هواه، دفاعًا عن مصلحته، الواقع مصدر النص

---

(١) الإسلام والحداثة (ص١٣٥، ١٣٦).

(٢) هذا خلاف ما كان عليه الصالحون، كتب القاضي شريح إلى عمر رضي الله عنه يسأله، فكتب إليه: "اقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ فاقض بما قضى به الصالحون، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ ولم يقض به الصالحون فإن شئت فتقدم وإن شئت فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيرًا لك والسلام عليكم". رواه النسائي رقم الحديث (٥٤١٤)، وصححه الألباني في صحيح سنن النسائي.

(٣) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٢٥٠).

(٤) المرجع نفسه (١/ ٢٥٠).

(٥) المرجع نفسه (١/ ٣٨١).

(٦) انظر: المرجع نفسه (١/ ٣٧٦).

ومنبعه، والبداية بالواقع هو الرجوع إلى المنبع والمصدر الأساس"[1]. ولم يكتف بهذا الحد بل أضاف مصدرًا جديدًا للتشريع، وهو الصالح العام، أو الواقع، حيث يقول: " فالصالح العام هو الأصل وأحد مصادر التشريع "[2].

يقول حسن حنفي: " لا هدف لنا إلا نشأة الأفكار وآثارها في السلوك والتوجيه مع أن وجداننا معتزلي، وهدفنا تطوير الاتجاه الاعتزالي خطوة نحو عقل الثورة من أجل إقامة "لاهوت" شامل للثورة"[3].

وقد أسف للغفلة التي أصابته هو ومن هم على شاكلته عن تطوير العلوم النقلية (الكتاب والسنة)، وإسقاطها من حسابهم، وإسلامها للجامعات الدينية التي لم تُطورها، لتتناسب مع روح العصر!، حيث يقول: " وأسقطنا العلوم النقلية الخالصة من الحساب، فتلقفتها الجامعات الدينية وبعض أقسام اللغة العربية في الجامعات الوطنية، تُعيد في الأغلب اجترار علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه كما تركها القدماء، بلا تطوير وبلا نقل لها من مرحلة العلوم النقلية إلى مرحلة العلوم النقلية العقلية. وتلك مهمة المعاصرين حتى تأتي أجيال لاحقة فتحولها إلى علوم عقلية خالصة"[4].

---

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (٧/ ٧١).

(٢) التراث والتجديد (ص١٧٣).

(٣) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٢٠٠).

(٤) التراث والتجديد (ص١٠٣).

۞ المطلب الثالث: الفينومينولوجيا الفويرباخية وفكرة الإنسان الكامل:

إن فينومينولوجيا هسرل مع كل ما فيها من انحراف لم تُسعف حسن حنفي في تحقيق ما يريد من أنسنة[1] الدين[2] وعقلنته[3]، فما كان منه إلا أن يستعين بفينومينولوجيا الروح عند هيجل في نسختها الفويرباخية المطوّرة للوعي الديني المغترب كما هي في جوهر المسيحية[4]، إذ إن هيجل كان يرى الدين كله "اغتراب"، فلا ينبغي النظر إليه على أساس أنه "معقول" أو "لا معقول" بل يجب أن يُفهم ويُنقد على أنه تعبير عن "شقاء" الإنسان وبؤسه وتمزقه. لذلك يهيب "هيجل" بالإنسان

---

(١) أنسنة مأخوذة من "الإنسية" وهي: حركة أوضح سماتها السعي إلى الإعلاء من سلطان العقل، ومقاومة السلطة والجمود. وهي كل دعوة موضوعها الإنسان، تؤكد فيه على كرامته، وتجعله مقياس كل شيء. وروافدها ثلاثة: المذهب العلمي، ومذهب التطور، والإلحاد. وهي عند كونت ديانة تزعم أن الإنسانية وليس الله هي الأولى بالعبادة. وهي فلسفة عصر النهضة، وإسهام مفكريه في تثبيت أقدام الإنسان بالأرض، وتحويل أنظار الإنسان إليها، ودمجه بالطبيعة وإثارة إحساسه بدوره التاريخي. وفي سنة ١٩٣٣م صدر المنشور الإنسي في الولايات المتحدة، ووقعه فلاسفتها وعلى رأسهم ديوي، وكان واضحًا أن فلسفة المنشور تستقي من فلسفة البراجماتية الأمريكية، وقيل في الفلسفة الإنسية: إنها الفلسفة الأمريكية الحقيقية، وفي كل أوروبا إذا قيل في وصف مفكر: إنه إنسي فمعنى ذلك أنه ملحد لا يرى وجود الله، وأنه يحيل كل شيء طيب إلى الإنسان وليس إلى الله. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ١٩٩)، والمعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (ص١٢٤) كلاهما للحفني، والمعجم الفلسفي (ص١٠٥-١٠٧) مراد وهبة.

(٢) المقصود بأنسنة الدين، هو: نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري، تكريماً للإنسان زعموا. انظر: روح الحداثة (ص١٩٧) لـ: طه عبد الرحمن.

(٣) المقصود بعقلنة الدين أو عقلنة النص، هو: التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسيعًا لنطاق العقل. وهذه العقلنة للدين أو للنص أحد أهداف مشروع "التراث والتجديد"، وإحدى خطط أصحاب القراءة التأويلية الجديدة للنص. انظر: روح الحداثة (ص١٩٩).

(٤) حسن حنفي تأثر بهذا الكتاب كثيرًا ولخصه في بحث بعنوان: الاغتراب الديني عند فويرباخ. ينظر في: دراسات فلسفية (ص٤٠٠-٤٤٥).

الـذي يسـترد كنـوزه التي اغتربت عنه لحسـاب من في السـماء!، يسـتردها بوصفها ملكـه هـو. يقول إنجلز: "بفضل فويرباخ تلميذ هيجل هبطت السـماء إلى الأرض، وتبعثـرت كنوزهـا، كما لـو كانت أحجارًا عـلى قارعة الطريق، وما عـلى المرء إلا أن يحاول التقاطها وجمعها"[1].

كان فويرباخ من اليسار الهيجلي إلا أنه حرص على حضور محاضرات هيجل، فأفـاد منهـا كثيرًا وهو ما دفعه إلى الانصراف عن دراسـة اللاهوت وتكريس نفسـه لدراسـة الفلسفة خصوصًا فلسـفة هيجل. وقد كان من فلسفته تصوره أن الإنسان منذ وقت طويل يسير في طريق التحرر من الدين، ومر في ذلك بثلاث مراحل:

الأولى: كان الإنسان والله ممتزجين معًا في حضن الدين.

الثانيـة: أخذ الإنسـان يتباعد عن الله كيما يسـترد ذاته ويسـتقل بقـواه. وكان اللاهوت هو التعبير عن هذا المسعى رغم ما يبدو في ظاهره من أنه دفاع عن العقائد الإيمانية بالطرق العقلية. إذ انتهى اللاهوت إلى توكيد وجود هوة سحيقة تفصل بين الإنسان والله، وإلى توكيد العلوّ المطلق لله، ومن ثم البعد الهائل بينه وبين الإنسان.

---

(1) cite Par Papaioannou، Hegel، Op. cit، P ٢٥ نقلاً: عن الاغتراب سيرة ومصطلح (ص١٢٥).

الثالثة: والتي يدعو فيها فويرباخ إلى السعي الحثيث في سبيل تحقيقها، وهي مرحلة الأنثروبولوجيا[1] = علم الإنسان التي فيها يسترد الإنسان ماهيته ويملك جوهره من جديد. أصبح الإنسان يعرف أن العلاقة بينه وبين الله ليست إلا إسقاطًا للعلاقة الموجودة بين الكائن الإنساني وبين النوع الإنساني. وعلى الفرد الإنساني أن يسعى في نطاق مجاله إلى تحقيق الأهداف المشتركة بين أبناء النوع الإنساني كله. صار الإنسان في إطار النوع الإنساني كله إلهاً بالنسبة للإنسان[2].

أخذ حسن حنفي هذه الفينومينولوجيا الفويرباخية المطوّرة فدرس بها علم أصول الدين، متأثرًا في ذلك بفويرباخ كثيرًا، حتى ذابت شخصيته في شخصية فويرباخ، ومن شدة إعجابه به بشَّر بنقل تراثه الأساسي إلى العربية مع شروح لها[3]، إلا أنه- كعادته- نكص على عقبيه معتذرًا لقرائه بصعوبة ذلك من فويرباخ

(١) الأنثروبولوجيا أو الإنتربولوجيا تعد الجهد الذي يُبذل من أجل معرفة طبيعة الإنسان. وهي تعني في الاصطلاح الغربي: علم الإنسان، فهو العلم الذي مناطه الإنسان من حيث هو كائن فيزيقي واجتماعي، أي: من حيث هو جزء من الوجود الطبيعي والاجتماعي. ومن ثم كان اصطلاح الأنثروبولوجية هي اتجاه فكري يجعل من الإنسان أعلى وأقيم وأسمى ما أنتجته الطبيعة، وعلى هذا ينبغي التوجّه إلى دراسته. والأنثروبولوجيا الاجتماعية: هي علم دراسة الإنسان في بيئته الاجتماعية، وتتبع تطوره مع تطور هذه المجتمعات التي يساكنها، واللغة التي يتفاهم بها، والأشكال الأدبية والفكرية والفنية التي يعبر بها عن نفسه، وهذا المعنى الذي يريد حسن حنفي تحويل العقيدة إليه، ليفصل الإنسان عن الله وعن الوحي. انظر: المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية (ص١١٥)، وموسوعة الفلسفة (١/ ٢٣٠) لبدوي، وموسوعة لالاند الفلسفية (١/ ٧٤)(ANTHROPOCENTRIQUE).

(٢) انظر: أصل الدين (ص١٩-٢٩) وموسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٠٤٩) للحفني، وموسوعة الفلسفة (٢/ ٢١٤) لبدوي.

(٣) يقول حسن حنفي: "يُعد الباحث- يعني نفسه- طبعات عربية لمؤلفات فويرباخ الأساسية: "مبادئ فلسفة المستقبل"، "ضرورة إصلاح الفلسفة"، "دعاوى مؤقتة لإصلاح الفلسفة"، "مساهمة في نقد فلسفة هيجل"، "جوهر المسيحية"، مع شروح لها على طريقة الشرح الكبير لابن رشد، ومقدمة عن حياة فويرباخ وأعماله وعصره". دراسات فلسفية (ص٤٠٣).

الصغـير[1]. مشـيًرا إلى أن ما حصل منه كما في كتابه "مـن العقيدة إلى الثورة"- الذي يُعد تلخيصًا لفكر فويرباخ الإلحادي- يكفي، والسبب كما يقول: " استحالة التفرقة بـين العرض والتحليل بين فويرباخ الموضـوع وفويرباخ الباحث في عصر يحتاج إلى فويرباخ"[2].

وقد عدَّ دراسة الدين بهذا المنهج الوافد ضروريًّا لكي يبين للناس أن الدين ما هو إلا قصد من السياسة، حيث يقول: " ولما كنا نتعامل مع التصور ووعي الجماهير كان التحليـل الفينومينولوجـي ضروريًّا ليبين الدين باعتباره "قصـدًا" لدى القيادة السياسية. الدين هو صورة الشعور، والتنمية مادته"[3].

ولهذا يمكن القول بأن مشروع حسن حنفي- الموسوم بـ"التراث والتجديد" الذي يسعى به للتحول الكبير من العقيدة إلى الثورة، فيما يتعلق بعلم أصول الدين- ما هو إلا فلسفةٌ فويرباخية، ذات طابع ونزعة إنسانية، ركزت على الإنسان وجعلته إلـه العـصر الجديـد، فهـو محض فلسـفة فويرباخيـة مطبقة عـلى علم الـكلام، بدلًا مـن علم اللاهوت المسـيحي[4]، ولكنه حاول أن يُلوِّن نسـخته العربيـة المنقولة من النسخة الفويرباخية[5]، ومن "جوهر المسيحية" على الخصوص ببعض المصطلحات الإسـلامية عن طريق اسـتخدام الدين" كأيديولوجيا" لتحقيق مشروعه في الأنسنة،

---

(١) انظر: دراسات فلسفية (ص٤٠٣).
(٢) المرجع نفسه (ص٤٠٣).
(٣) الدين والثورة في مصر (٤/ ٤).
(٤) انظر: المثقفون العرب والتراث- التحليل النفسي لعصاب جماعي (ص١٩٠) لطرابيشي.
(٥) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم (ص٦١٠) أحمد الطعان.

الـذي هو: تحويـل الوحي إلى أيديولوجيـة؛ يعني تحويله إلى نظام فكـري، أو بعبارة أخرى: تحويل الوحي ذاته إلى علم إنساني[1].

(١) انظر: التراث والتجديد (ص١٧٥).

۞ فكرة الإنسان الكامل[1] عند حسن حنفي:

كتب حسن حنفي مقالًا مطولًا بعنوان "الاغتراب الديني عند فويرباخ"، وهو تلخيص لكتاب فويرباخ "ماهية المسيحية" أو "جوهر المسيحية"، وفي هذا يقول: "فقد تَناولت هذه الدراسة "جوهر المسيحية""[2]. عِلماً بأن فويرباخ قد كتب هذا الكتاب في مرحلته الثانية من مراحل تطوره الفكري وهي مرحلة الإلحاد[3]، وهذا ما اعترف به حسن حنفي قبل غيره، حيث يقول: " وإذا كان كتاب "جوهر المسيحية" نافيًا لا متدينًا، ملحدًا!؛ فلأنَّ الإلحاد هو جوهر الدين؛ لأن الدين في جوهره وليس في صورته، وصياغاته هو الإنسان، الوجود والإنسان في إنسانيته وألوهيته"[4].

---

(١) مصطلح "الإنسان الكامل" عند الجرجاني هو" الجامع لجميع العوالم: الإلهية والكونية، الكلية والجزئية، وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية". معجم التعريفات (ص٣٥). وعند التهانوي: محمد ﷺ. وعند ابن عربي: صورة دقيقة كاملة من الله، وهو لهذا خليفته في الأرض. ويرى "عبد الرحمن بدوي" أن أصل فكرة الإنسان الكامل فكرة إيرانية غنوصية، تناظر في الوجودية فكرة الأوحد خصوصًا عند كيركجارد. وهذه الصفات التي يخلعها هذا على الأوحد نجدها تحتل مركز الصدارة في بيان مناقب الصوفي الكامل في التصوف. والمستشرق ماسينيون له كتاب بعنوان"الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية"، ترجمه عبد الرحمن بدوي. انظر: الإنسانية والوجودية (ص٦٩) عبدالرحمن بدوي، والإنسان الكامل في الإسلام (ص٦٨ و١٠٤)، وهي عبارة عن دراسات ونصوص غير منشورة ألف بينها وترجمها وحققها: عبد الرحمن بدوي. وانظر: المعجم الفلسفي (ص١٠٤) مراد وهبة. وعمومًا فإن "الإنسان الكامل" مصطلح صوفي، معناه: أن الإنسان يحوز الصفات الإلهية، حتى يكون مثل الله تعالى. انظر: الإنسان الكامل في الفكر الصوفي عرض ونقد (ص١٣٩ وما بعدها) لطف الله خوجه.

(٢) دراسات فلسفية (ص٤٠٣).

(٣) انظر: أصل الدين (ص١٨-٢٣).

(٤) دراسات فلسفية (ص٤١٠).

وقد خَلص فويرباخ في هذا الكتاب، إلى" الكشف عن الاغتراب عن طريق تحليله للنصوص القديمة، وإثبات أن الثيولوجيا ما هي إلا إنثربولوجيا مقلوبة، وأن ما يظنه اللاهوتي على أنه وصف لله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان. فاللاهوتي يصف نفسه ظانًّا أنه يصف الله، كما خلص إلى أن الإنثربولوجيا هي سر الثيولوجيا، وتاريخ العقيدة أو تاريخ اللاهوت هو في حد ذاته نقد للعقيدة في اللاهوت. لقد كانت الثيولوجيا في تاريخها الطويل أنثروبولوجيا، وكان موضوعها وهو الله وصف للواقعة الإنسانية... الثيولوجيا إذن اغتراب للأنثروبولوجيا، وعالم اللاهوت مغترب عن عالم الإنسان، والتفكير في الله اغتراب عن التفكير في الإنسان[1]... الصفات الإلهية إذن صفات إنسانية... ولكن اللاهوتي يرفض هذا التوحيد بين الله والإنسان، ويعطي لله ما يسلبه عن الإنسان، ويعطي للإنسان ما يسلبه عن الله"[2].

يقول فويرباخ في كتابه "ماهية المسيحية" ما ملخصه: إن الإنسان هو الذي خلق الله- تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا- على صورته ومثاله، فهو إنما يتعبد لنفسه حينما يتعبد لله، ومعنى هذا أن الدين في رأي فويرباخ إن هو إلا مجرد وهم ينسب الإنسانُ بمقتضاه كمالاته الخاصة إلى موجود أسمى يظن أنه متمايز عن وعيه الخاص. وتبعًا لذلك فإن الله ليس إلا الإنسان المثالي، الإنسان على نحو ما ينبغي أن يكون، الإنسان كما سيكون يومًا! ولكن على الرغم من أن فويرباخ يريد أن يستبدل بعبارة "لتكن إرادة الله" هذه العبارة "لتكن إرادة الإنسان"، وأصبح الله

---

(١) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٣٦)، ومن العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٨،٣٩).

(٢) دراسات فلسفية (ص٤٠٧-٤١٧).

عنده موجودًا عقليًا ترتبط شرعيته بشرعية الوجود الإنساني نفسه، وبقي الإيمان في نظره أداة للتحرر، ما دام يمثل وسيلة تفضي بنا إلى وعي إنساني متكامل[1].

رفض فويرباخ فكرة هيجل من أن الطبيعة شكلٌ من اغتراب المطلق عن ذاته، وأن الإنسان مطلق يحاول أن يرفع الغربة عن المطلق في الطبيعة وفيه هو نفسه، وأن يكون الإنسان إلهًا مغتربًا عن ذاته، فالعكس هو الصحيح، أن الإله هو الإنسان مغتربًا عن ذاته، بمعنى أنه قد خَلَق فكرة الإله وجرّدها ونصبه مكانًا أعلى منه، ثم انحنى له إجلالًا، وركع يترضاه، وكأن الله هو الذي خلقه وليس العكس. ويرى أن الإنسان لكي يفك غُربته وإسارها الذي ضربه حول نفسه، لا بد أن يطمس صورة إلهه ويزيلها، وذلك بالبحث عن الأنثربولوجيا المقلوبة[2].

فسار حسن حنفي على خطى فويرباخ حذو القذة بالقذة، ولما شعر بوقع حافره على حافر فويرباخ، وأن تأثيره عليه أصبح ظاهرًا للعيان، حاول إنكار ذلك، كما فعل مع هسرل من قبل، ولكن بعد فوات الأوان؛ لأن كتابه "من العقيدة إلى الثورة" شاهد على مدى تأثير فويرباخ عليه، يقول حسن حنفي: " هل الصفات إلهية أم إنسانية؟ وهل نظرية الذات والصفات والأفعال كلها نظرية في الله أم نظرية في الإنسان؟ وبتعبير معاصر: هل الإلهيات إنسانيات مقلوبة؟- هذا ما وصل إليه

(١) نقلاً عن: مشكلات فلسفية معاصرة مشكلة الإنسان (ص١٨٢).

(٢) انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (ص١٥٣،١٥٤)، وموسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ١٥٣،١٥٤) للحفني، والمعجم الفلسفي (ص٧٦) مراد وهبة، والحوار المتمدن العدد ١٦١٤ في ١٧/ ٧/ ٢٠٠٦م. ومقال: الوضع العربي الراهن- انكشاف الأوضاع المتعددة للاستلاب، لمحمد شاويش على الشبكة العنكبوتية على الرابط:
http: / /akhbar.khayma.com /modules.php?name=News&file=a rticle&sid=13

فويرباخ- هذه العبارة لا شأن لها بما هو معروف عنها في التراث الغربي في الفلسفة الأوربية المعاصرة في القرن التاسع عشر عند فويرباخ، بل هو تعبير عن مسألة وضعها القدماء"[1].

ولكي ينفي عن نفسه تأثير فويرباخ عليه فقد غير عنوان كتابه من "علم الإنسان" إلى "من العقيدة إلى الثورة" ولكن دون جدوى[2].

والذي جعل حسن حنفي يذوب في شخصية فويرباخ لدرجة الانصهار أن فويرباخ يمتاز" عن أقرانه بأنه أوقعُهُم صدى، وأبلغهم أثرًا، وأكثرهم تحدِّيًا، مثل سبينوزا في القرن السابع عشر وفولتير في القرن الثامن عشر"[3].

بالإضافة إلى أن فويرباخ- عنده- هو الجسر الضروري للانتقال من النهضة إلى الماركسية[4]، ومن الفكر إلى الواقع، ومن المثالية إلى الواقعية، ومن هيجل إلى ماركس، حيث يقول: " إن اكتشاف الهيجليين الشبان باور[5]

---

(١) من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٥٥١،٥٥٢). وانظر: هموم الفكر والوطن (١/ ١٤٢).

(٢) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٣٦)، ومن العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٨،٣٩).

(٣) دراسات فلسفية (ص٤٠٣).

(٤) حسن حنفي لا يرى الماركسية فكرًا وافدًا من هنا أو هناك بل هي" نظرة علمية للواقع، وتعبر عن متطلبات البلاد النامية لا عن طريق الوفود بل بتحليل واقعها المعاصر". التراث والتجديد (ص١٨٠،١٨١).

(٥) باور "برونو" (١٨٠٩-١٨٨٢م)، مثالي ألماني، بدأ بدراسة اللاهوت وتحول عنه إلى الهيجلية، وهاجم المسيحية، ووصف الأناجيل بالانتحال، وفُصل لذلك من جامعة بون، وأنكر المسيح كليةً، وزعم بأن المسيحية مركّب من الأفكار الرواقية والغنوصية في ثياب يهودية، وتنبأ بأفول نجم الحضارة الأوربية وتهاوي الفلسفة الغربية. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٢٦٤،٢٦٥) للحفني، ومعجم الفلاسفة (ص١٥٠) لطرابيشي.

وفويرباخ وشتيرنر[١] في جيلنا هو في نفس الوقت اكتشاف للحلقة المفقودة في تطورنا، وتأصيل لما نحاوله منذ فجر نهضتنا القومية من تقدم ونهضة وازدهار"[٢].

وهناك سبب آخر جعل فويرباخ بهذه المنزلة العالية عنده، وهو محاولته إعادة الدين إلى الإنسان، أي: التأويل الشعوري الإنساني للعقائد، الذي يرى في الإيمان بالعقائد الدينية اغترابًا للإنسان، وأن الإنسان الكامل هو الذي استرجع صفات الألوهية التي سُلبت منه وتجسدت في الخارج. فالله هو الإنسان الكامل، ودين الإلحاد هو الدين الحق، يقول حسن حنفي: " والحقيقة أن اعتبار الإنسان عاجزًا عن فعل الخير يؤدي إلى اعتبار الله كذلك وهو الإلحاد... ثم أصبح الله هو الإنسان الكامل في الإسلام وعند فويرباخ. ومن ثم يكون إلحاد اليوم هو دين الغد"[٣].

وعليه فالبشر لما أرادوا تحقيق مُثلهم العليا وصفات الكمال فيهم، ونظرًا لعدم تحققها كاملة في كائنات بشرية محددة، ورغبة منهم في تجسيد هذه المثل خلق البشر الله!، متناسين أن هذه الصفات والمثل - التي تكون صورة الله عند البشر - وإن كانت بعيدة عن البشر كأفراد وغير متحققة فيهم، إلا أنها متحققة في الجنس

(١) شتيرنر "ماكس" (١٨٠٦-١٨٥٦م) الاسم الأدبي ليوهان كاسبار شميت، مؤسس النزعة الفردية، ولد في بايرويت من أعمال ألمانيا، ودرس ببرلين، وتتلمذ على هيجل، ولكنه تمرد عليه، وانضم إلى الشباب الهيجلي المعارض الذين تزعمهم الأخوان: برونو وإدجار باور، وأطلقوا على أنفسهم الأحرار، وكان منهم ماركس وإنجلز. عُرف بكتابه "الأنا وما يخصه" الذي يدافع فيه عن الفردية ضد المذاهب الجماعية والدولة. أصابته الأمراض وعاش في فقر مدقع، يلاحقه الدائنون، وقد نسيه الكل ولم يعد يذكره أحد! نهاية متفردة يستحقها أناني!. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٧٩٢، ٧٩٣) للحفني، ومعجم الفلاسفة (ص٣٩٣) لطرابيشي.

(٢) دراسات فلسفية (ص٤٠٢).

(٣) المرجع نفسه (ص٤١٨).

البشري كلياً، وليست في كائن منفصل وبعيد عن البشر أنفسهم، ولذا فإن فويرباخ يرى أن وصف الإنسان لله ﷻ بصفات الكمال ما هي إلا نوع من الاغتراب الديني، ومتى عاد الإنسان إلى وضعه الطبيعي استرد هذه الصفات ممن سلبها منه في حالة اغترابه وضعفه، وهذا ما فعله حسن حنفي، إذ إنه أراد إخراج الإنسان من اغترابه، واسترداده لكل صفات الكمال التي أسقطها على الله ووصفه بها في حال اغترابه، فوصف بها الإنسان، وأضفى عليه كل صفات الكمال والجلال.

فالآلهة عند فويرباخ ومن تأثر به تمثل مشاعر وأفكار الإنسان الداخلية، وتُعد تعبيرًا عن أحلامه وأمانيه[1]. وسيظهر هذا جليًّا في موقف حسن حنفي من توحيد الأسماء والصفات.

ولعل فويرباخ استفاد هذا التصور عن إلهه من هيجل، إذ إن هيجل ذكر أن كل إنسان هو إلهي بالقوة. وقد وجد سندًا لرأيه هذا في التوراة المحرّفة!، في القصة الموسوية، عندما أُخرج آدم عليه السلام من الجنة؛ لأنه أكل من شجرة المعرفة، عندئذ قال الرب الإله: هُوَ ذَا الإنسان قد صار كواحد منا عارفًا الخير والشر. والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضًا ويأكل ويحيا إلى الأبد[2]. فالإنسان في جانبه الطبيعي متناه وفان، لكنه في جانب المعرفة خالد ولا متناه[3]. فجاء فويرباخ فطور هذا المعنى إلى أن يصبح الإنسان هو الإلهي الكامل.

(١) انظر: أصل الدين (ص١٨-٢٣) لفويرباخ، والاغتراب الديني عند فويرباخ، لحسن حنفي، في كتابه: دراسات فلسفية (ص٤٠٠).

(٢) الكتاب المقدس! (ص٤- تكوين٣-٤).

(٣) انظر: المنهج الجدلي عند هيجل (ص٤٩، ٥٠) إمام عبد الفتاح إمام، وفلسفة هيجل (٢/ ٤٢٧) ولتر ترنس ستيس، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام.

كما استفاد حسن حنفي فكرة الإنسان الكامل، من نيتشه[1] الفيلسوف اللاديني الذي سُمي باسم "بسكال الوثنية"[2]، الذي أعلنها حربًا ضروسًا على إلهه، حتى لا تقوم قائمة لكل تلك القيم الميتافيزيقية، فحكم بموت إلهه![3]، فصاح بأعلى صوته: " ويحكم أيها الأشقياء: أفلم تسمعوا حتى الآن أن الله قد مات؟!"[4]، وحجته في ذلك أنهم صاروا بشرًا ولا يريدون إلا ملكوت الأرض[5]، ومن هنا نشأت فكرة " الإنسان الأعلى"، لتسد الفراغ الذي خلّفه موت إلههم! ويعلن نيتشه بصريح العبارة أن الإنسان الأعلى هو الإله الجديد! ويصرخ نيتشه مسيح العصر الحديث حين يرى الله في الهاوية فيقول: " إنّ علينا أن نصنع الله! ولكن حذار من أن نصنع الله على صورتنا ومثالنا، إلهًا بشريًّا، إلهًا غاية في الإنسانية. فلنصنع أنفسنا نحن على صورة الله، ولتكن هذه الصورة فوق- إنسانية"[6]. وهكذا استبدل نيتشه فكرة "الإنسان الأعلى" بدلًا عن فكرة الله؛ لتوهمه أن العقبة التي تقف في طريق القدرة

---

(١) نيتشه فريدريك (١٨٤٤-١٩٠٠م) فيلسوف ألماني، مؤسس فلسفة القوة، من أعظم الفلاسفة تأثيرًا في العالم، يأتي ترتيبه الثالث بعد كانط وهيجل في سلم الفلاسفة الألمان، من أسرة قساوسة، لكنه كان شديد الإلحاد، وجعل الإلحاد محور كتاباته، جُن في الخامسة والأربعين من عمره، من كتبه " هكذا تحدث زرادشت"، و"ما وراء الخير والشر"، و" أصل الأخلاق" و"العلم الجذل". انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٤٣٧) للحفني، وموسوعة الفلسفة (٢/ ٥٠٨-٥١٧) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٦٧٧-٦٨٠) لطرابيشي.

(٢) انظر: مشكلات فلسفية معاصرة مشكلة الإنسان (ص١٨٦).

(٣) انظر: العلم الجذل (ص١١٨) فريدريك نيتشه، ترجمة: سعاد حرب.

(٤) نقلاً عن: مشكلات فلسفية معاصرة مشكلة الإنسان (ص١٨٨).

(٥) المرجع نفسه (ص١٨٦).

(٦) المرجع نفسه (ص١٨٨).

الإبداعية الكامنة لدى الإنسان هو "الله" أو "الخالق"![1].

وصنع أخلاقًا وقيمًا جديدة لا صلة لها بالدين، وضم إلى ذلك إنكار الأخرويات، يقول نيتشه: "لقد كان الناس قديمًا ينطقون باسم الله حينما كانوا يرسلون أبصارهم إلى البحار النائية. وأما الآن فقد علمتكم كيف تنطقون باسم الإنسان الأعلى: إن الله محض افتراض، ولكنني أريد لافتراضكم ألا يمضي إلى أبعد من إرادتكم الخلافة[2]. أتراكم تستطيعون أن تخلقوا إلهًا؟ إذن فلا تحدثوني عن الآلهة جميعًا، بل حاولوا أن تخلقوا الإنسان الأعلى"[3].

حاول حسن حنفي تطبيق ما تعلمه من فويرباخ ونيتشه تطبيقًا كاملًا على إلهه مستبدلًا به الإنسان الكامل، وسمى الجزء الثاني من كتابه "من العقيدة إلى الثورة" بذلك. تعلَّم حسن حنفي من هيجل الانتقال من الدين إلى الفلسفة[4]، ومن فويرباخ الانتقال من الفلسفة إلى الطبيعة[5]. ولا تعني العودة إلى فويرباخ- عنده- إلغاءً للموقف الماركسي، بل تعني بناء نوع من اليسار الديني الذي أعاد تفسير المسيحية تفسيرًا ثوريًّا بمنهج النص المباشر، وفي ذلك يقول: "وهنا يحاول "توريز" تفسير الدين تفسيرًا ثوريًّا... الله هو المجتمع، وتحليل الواقع الاجتماعي

(١) المرجع نفسه (ص١٨٩).

(٢) هكذا في المطبوع، ولعلها: الخلاقة.

(٣) نقلاً عن: مشكلات فلسفية معاصرة مشكلة الإنسان (ص١٨٨، ١٨٩). وانظر: التأويل في مصر في الفكر المعاصر (ص٣٣٣).

(٤) ظل هيجل إلى أواخر عام ١٨٠٠م يرى في الدين حلاً لمشكلة التنافر بين قوى الإنسان، ثم بعد ذلك كتب صفحات عدة تُعرف باسم "شذرة المذهب"، يمكن عدّها بداية انتقاله من الدين إلى الفلسفة وتحول المثال الأعلى إلى مذهب. انظر: الاغتراب سيرة مصطلح (ص١٥١) محمود رجب.

(٥) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢١١).

هـو اللاهـوت الوحيد الممكـن"[1]. فهو لا يمكنه أن يحذو حذو فويرباخ من أنسـنة الديـن حتـى يتنكر للدين، وفعلًا بدأ ذلك بشـن هجوم عنيف عـلى علم الكلام[2]، ونَقَدَه نقدًا ضاريًا بجميع تياراته، وهو ما يدل دلالة واضحة على أن هناك هدفًا آخر غير علم الكلام كعلم، حتى عندما يفارق العمومية في نقده إلى التخصيص ويسمي الأشـاعرة ويحمِّلهم مسـؤولية انحطاط وتخلف الأمة[3]، فالأشـعرية هنا مجرد تكأة يتكئ عليها تلبيسًا على القارئ كي لا يتفطن لمقصده من النقد[4]. وقد أشار إلى شيء مـن هذا عندما تحدث عن مرتبة علم الـكلام ومنهجه وأولويته وغايته، حيث ذكر: أن القدمـاء وضعوا علـم الـكلام في أعلى الدرجات، وهو عندهـم أشرف العلوم من حيـث الموضوع والمنهج والفائدة والغايـة، ولا غرابة في ذلك إذ إن شرف العلم من شرف المعلوم. إلا أن الأمر عنده ليس كذلك، فالعلوم كلها عنده سواء، علم العقائد المتعلق بالله وأسـمائه وصفاتـه مثل علم الرياضيات والكيميـاء والفيزياء والأحياء؛ لأن العلوم كلها عنده على مسـتوى واحد، وليس بينها تفاضل لا في الشرف ولا في القيمة. ثم تراجع عن ذلك معتبرًا علم الكلام من أقل العلوم شرفًا؛ لأنه من أخطر العلوم العقلية النقلية، ومن أقرب السبل إلى التهلكة، وهو يمثل خطورة كبرى على

---

(١) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٣٢٢).

(٢) لا شك في أن لعلم الكلام آثارًا سلبية كثيرة، بيّنها العلماء في مصنفاتهم، ومن أشهر من نقده شيخ الإسلام ابن تيمية، وليس المجال هنا مجال الحديث عنها. ولكن الذي ينبغي التأكيد عليه أن منطلق حسن حنفي في نقده لعلم الكلام وذكر عيوبه وآثاره السلبية ليس بقصد اجتنابها، وإنما لتكون متكأ له في قلب علم الكلام كله من أن يكون علمًا إلهيًا إلى أن يكون علمًا إنسانيًا، كما عبر هو بأن الإلهيات إنسانيات مقلوبة.

(٣) انظر: الدين والثورة في مصر (٢/ ١١١).

(٤) انظر: ازدواجية العقل (ص٢٤٣).

الجماعـة فإنه يفرقها أكثر وهو ما يوحدهـا، ويدعو إلى الاختلاف أكثر وهو ما يدعو إلى الاتفاق؛ لأنه لا توجد سعادة معروفة يبتغيها الناس ويبحثون عنها بالفعل إلا في هـذه الدنيا وليس خارجها، ولا يوجد فوز يبتغيه الناس ويسـعون في تحصيله إلا في هذا العالم وليس في عوالم أخرى لاحقة على مماته[1]. يشير إلى اليوم الآخر. والنتيجة التي وصل إليها في الدين المتمثل عنده في علم الكلام أنه" تاريخ الأهواء والأغراض والمصالـح أكثر منـه تاريخًا للعقل، ثم ورّث الهوى والعـداوة والبغضاء في النفوس، وضاعت وحدة العقل في تكثر الأهواء، وتلاشت وحدة الوحي في تضارب الرغبات والمصالـح... فعلم الكلام ليس له أية فائـدة عملية بل على العكس يؤدي إلى مخاطر جمـة وضرر بالغ على الفكر والسـلوك، على الفرد والجماعة، عـلى الحاضر والتاريخ. وهو مضيعة للوقت، ومذهبة للعمر، لا تَنتج عنه أية فائدة، واشـتغال بما لا يغني أو يفيـد. علم الكلام يبعد الجماعة عن مصالحهـا الفعلية، ويقدم لها موضوعات وهمية وإشـكالات خاطئـة تصرف فيها طاقـات الجماعة... علم الـكلام لا يزيد عن كونه كلامًا في كلام"[2].

وهو" علم تاريخي محض، تشكل في التاريخ وتطور بتطوره"[3].

وهـذه الأولويـة لعلم الكلام عنـد المتقدمين أوقعتهم- مـن وجهة نظره- في مشـكلة كبرى هي: تأليه الأشـخاص والطبيعة، كما أوقعتهم في التجسـيم والتشبيه والتشـخيص. كـما أدت هـذه الأولوية إلى إثبـات أولوية النقـل كلام الله على العقل

---

(١) انظر: من العقيدة إلى الثورة (١/ ١١٥-١١٨).

(٢) انظر: المرجع نفسه (١/ ١١١-١١٦).

(٣) تاريخية علم الاجتماع أو تاريخية علم النفس (ص٧٠).

وهو كلام الإنسان وفهمه وإدراكه!. وهذه الأولويات أدت بنا إلى أن ما كان أمّلنا فيه ورغبنا في تحقيقه ولم نستطع جعلناه صفات إيجابية للذات الإلهية. وما تصورنا أنه نقص وعيب فينا نفيناه عن الذات الإلهية. وما عجزنا عن التعبير عنه قسناه على أنفسنا، ومن ثم انتهى الحديث عن أشرف الموضوعات في نظره إلى الحديث عن الإنسان نفسه ورجعنا إلى الموضوع الطبيعي.

وها هو ذا يسترسل في نقده لعلم الكلام والآثار السلبية التي خلّفها لـمّا جعلناه من أشرف العلوم، فيجعله مسؤولًا عن الجبر القضاء والقدر ووضع الحرية الإنسانية موضع الشك، ومسؤولًا عن إنكار استقلالية العقل وقدرته على الفهم والتحليل. كما أن القضاء والقدر- في نظره- مسؤول عن الخير والشر، وليست مسؤولية الأوضاع الاجتماعية وممارسة الأفراد لحرياتهم. وفي الطبيعة كان من الضروري السماح لأشرف الموضوعات بالتدخل بإرادته المشخصة في سير قوانين الطبيعة، وإنكار ثبوتها واطرادها وهو ما يفسح المجال للأسطورة والخرافة[1].

فكل هذه السلبيات لعلم الكلام في نظره تدل على فقر شديد في الفكر الديني، وخلل في تصور أشرف الموضوعات، كما أدى إلى الافتراء عليه وتحميله ما ليس مسؤولًا عنه.

والهدف الذي يريد الوصول إليه من خلال نقده لعلم الكلام هو الانتقال من "علم اللاهوت" إلى" لاهوت الأرض"، ومن " لاهوت النبوة" إلى " لاهوت التحرر"، ومن " لاهوت المعاد"، إلى " لاهوت التنمية" أو " لاهوت التقدم"

---

(١) انظر: من العقيدة إلى الثورة (١/ ١٠٩، ١١٠).

باختصار يريد الانتقال "من العقيدة إلى الثورة"[١]؛ لأن حاجة العصر في نظره حاجة فكرية واجتماعية وسياسية وليست حاجة دينية[٢].

وبناء على ما سبق فإنه يمكن في نظره تأصيل النظر وتأسيس القواعد التي تمكنه من إعادة فهم الإسلام، لا كما جاء به محمد ﷺ وفهمه عنه صحابته الكرام رضي الله عنهم، وإنما بوصفه نظاماً للحياة الفردية والجماعية، بمعنى آخر وظيفة علم أصول الدين تأسيس الإيديولوجية الإسلامية وبيان وسائل تحقيقها بالفعل[٣].

ولما كان فويرباخ حلقة وصل بين الفلسفة الهيجيلية والماركسية- كما يقول إنجلز[٤]- فإن الرجوع إليه من الضروريات عند حسن حنفي، إذ لا يمكن للماركسي التقدمي الحق أن يكون كذلك إلا بأن يُطهر نفسه ويتطهر من كل أدران المثالية- والدين جزء من ذلك- عبر القناة الفويرباخية، يقول حسن حنفي: " كان فويرباخ بحق، وعلى ما يقول ماركس "قناة النار" كما يدل عليه اشتقاق الاسم Feurbach Feuer = نار، Bach = قناة يتطهر من خلالها كل فيلسوف يريد الانتقال من المثالية إلى الواقعية. ولكن للأسف انتقل البعض منا إلى الماركسية دون أن يتطهر في "قناة النار". ومن ثم تحولت الماركسية إما إلى دجماطيقية من داخلنا، أو عارضتها الدجماطيقية من خارجها ومنعتها من إحداث الأثر التنويري في أذهان الناس. إن المجتمع النامي الناهض الذي ينتقل من القديم إلى الجديد، ومن التسليم

(١) المرجع نفسه (١/ ١٣١).

(٢) انظر: المرجع نفسه (١/ ١٣٠).

(٣) انظر: المرجع نفسه (١/ ١٣٠).

(٤) انظر: لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (ص٥١) فريدرك إنجلز، ترجمة: إلياس شاهين.

إلى التفكير، ومن الموروث إلى النقد، في حاجة إلى تنوير أكثر وهو ما هو في حاجة إلى تثوير. فالتنوير شرط التثوير"[1].

والحقيقة أن العقيدة الماركسية- التي يؤمن بها حسن حنفي- لا تحتاج إلى أن تثبت أهميتها فيما يتعلق بالفكر الثوري؛ لإيمانها بضرورة وجود حزب ثوري طليعي بروليتاري[2] يقوم على قاعدة الدمج بين الحركة العمالية والنظرية العلمية، فواجب هذا الحزب هو النضال بكل وسائله ضد الهيمنة البورجوازية ليكون الإنسان الجديد هو نتاج مجتمع بلا طبقات[3].

كما أفاد حسن حنفي من فويرباخ تحويل القضايا العقدية إلى أفكار وآراء بشرية ونظريات عقلية متطورة، وتأويلها تأويلًا ماديًّا.

---

(١) دراسات فلسفية (ص٤٠٢).

(٢) البروليتاري تعبير أطلقه المفكر الفرنسي "سان سيمون" على الذين لا يملكون نصيبًا من الثروة، ولا يتمتعون بأي ضمانات في الحياة. ثم استخدم "ماركس" هذا المصطلح قاصدًا به طبقة العمال الأجراء الذين يشتغلون في الإنتاج الصناعي، ومصدر دخلهم هو بيع ما يملكون من قوة العمل. وهذه الطبقة تعاني الفقر نتيجة الاستغلال الرأسمالي لها، ولذا فهي المسؤولة عن تدمير النظام الرأسمالي وهي المضمون الحقيقي للثورة الاشتراكية في رأي الماركسية، ولا يمكن أن تتولى الحكم إلا بالعنف. فهي طبقة مضطهدة، فدفعها ذلك للجرائم المنحطة أخلاقيًا. والبروليتاريا ليست غاية في ذاتها وإنما هي الوسيلة الممكنة للانتقال إلى مجتمع بلا ديكتاتورية وبلا طبقات. وهذا المعنى لهذا المصطلح لم يظهر إلا من سنة ١٨٥١م، وأشهر بيان للبروليتاريا هو ذلك البيان المعروف باسم "البيان" أو "المانيفستو الشيوعي" الذي صاغه ماركس وإنجلز، وأصدراه في عام ١٨٤٨م، يدعوان فيه البروليتاريا إلى الثورة من أجل إقامة المجتمع الاشتراكي. انظر: المعجم الفلسفي معجم المصطلحات الفلسفية (ص١٤١) مراد وهبة، والمعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (١٥٦). وهذه الحركة العمالية (البروليتاريا) هي وريثة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، كما ذكر إنجلز. انظر: لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (ص١١٦ و١٤٢).

(٣) انظر: المعجم الفلسفي (ص٥٨٠).

إضافـة إلى إنكار الغيب وتحويله إلى تصور ذهنـي خالص، وخاصة ما يتعلق بجانب الإيمان بالله والملائكة والمعاد، وقد أخذ على نفسه وعدًا بالقضاء على مظاهر الغيب والخرافة في حياتنا المعاصرة[1].

(١) انظر: دراسات إسلامية (ص٣٨١).

۞ المطلب الرابع: فكرة التطور:

نبذة مختصرة عن نظرية التطور:

أصل هذه الفكرة، سواء كان تطورًا عضويًّا كنظرية "النشوء والارتقاء"، الداروينية، التي تزعم أن الإنسان أصله قرد... إلخ، أو مراحل تطور البشرية كما هي الحال عند "لسنج"، أو فكرة التطور الفكري كما هي الحال عند "كونت"[(١)]، أصل هذه الفكرة عمومًا، وكل نظرية في التطور هو ما ذكره "أرسطو" من أن الكائن الحي يكون أكثر رُقيًّا كلما صعد في سلم العضوية، فهذه هي أصل فكرة التطور، فكرة النظام العضوي، فأرسطو هو من ابتدع هذه الفكرة ووضع لفظها[(٢)].

ثم جاء "لسنج" ت: ١٧٨١م وقال بتطور الجنس البشري وأنه مر بمراحل ثلاث، وخلاصة ما ذكره في كتابه "تربية الجنس البشري" حول هذه المراحل هي:

١. مرحلة الطفولة: وهي مرحلة العهد القديم والدين اليهودي، والتربية في هذه المرحلة تعتمد على الجزاء الحسي عقابًا كان أو ثوابًا؛ لأن البشرية غير قادرة على إدراك الأمور المجردة، كالإيمان بخلود النفس ووجود حياة بعد الموت، وعلى الإيمان بالقيم لذاتها، وعلى فعل الخير لأنه خير، وتجنُّب الشر لأنه شر؛ لأن هذا يتطلب ظهور العقل وهي ما زالت في

---

(١) أوجست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧م) ولد في مونبلييه، ومات في باريس، كان والده مستخدمًا في مكتب تحصيل الضرائب في مونبلييه، نشأ على الكاثوليكية، صاحب الفلسفة الوضعية. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٧١١) و(٢/ ١١٣٢-١١٣٥) للحفني، وموسوعة الفلاسفة (٢/ ٣١٥-٣٣١) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٥٤٠-٥٤٤) لطرابيشي.

(٢) انظر: قصة الفلسفة اليونانية (ص٢٤٥).

مرحلة الطفولة، فمن الخطأ كما يقول لسنج: "كل الخطأ إعطاؤه وحيًا يتضمن مثل هذه الحقائق التي لا يمكن لعقله أن يدركها لأنه لم يبلغ بعد قدرًا كافيًا من النمو وإلا لكان مثل ذلك المربي المغرور الذي يحمّل الطفل ما لا طاقة له به، يريد به التباهي على حسابه أكثر من إعطاء الطفل تكوينًا راسخًا"[1]. ومرحلة الطفولة هذه تتميز بالانتقال من تعدد الآلهة إلى التوحيد، ويكفيه إيمانه بعقيدة تصور الله الواحد[2].

٢. مرحلة الصبا أو الشباب: وهي مرحلة العهد الجديد، والدين المسيحي، وفي هذه المرحلة تُترك التربية بالجزاءات الدنيوية الحسية التي كانت متبعة في مرحلة الطفولة، وتُستبدل بالجزاءات الأخروية، وفي هذه المرحلة يقوم العقل بإعادة تفسير العقائد التي بين يديه بما يتوافق مع العقل[3]، بالكشف عن الأسرار التي بين يديه كعقيدة التثليث والخطيئة الأولى والتبرير بالآلام، والمسيح عليه السلام كما يقول لسنج هو: "أول من بشر بخلود النفس بطريقة عملية تدعو للثقة"[4]. وقبل ذلك لم تكن معروفة لأنها فوق طاقة ذلك الطفل الذي لا يستطيع فهم الأمور المجردة، وفي هذه المرحلة يتم عقلنة الدين.

---

(١) تربية الجنس البشري (ص١٢٩) الفقرة (١٧).

(٢) انظر: المرجع نفسه (ص٨٤ و١٤٥)، ومُداخلات فلسفية في الإسلام والعَلْمانية (ص٥٠،٥١) سيد محمد.

(٣) انظر: تربية الجنس البشري (ص٨٥).

(٤) انظر: المرجع نفسه (ص١٤٢) الفقرة (٥٨).

٣. مرحلة الرجولة أو النضج أو الاكتمال أو ما يسميه لسنج مرحلة الإنجيل الأبدي، ودين العقل الذي صاغته فلسفة التنوير، وفي هذه المرحلة استقلت الإنسانية واكتملت، واتحد الوحي مع العقل، فيبحث الإنسان عن الخير لذاته، ويمتنع عن الشر لذاته، وفي هذه المرحلة يرفض لسنج العقائد كما فعل فلاسفة التنوير[1]. فمرحلة النضج هذه لا تحتاج البشرية فيها إلى أية وصايا خارجية إلهية، كما أنها لا تحتاج إلى عقائد ولا إلى أنبياء ولا إلى شعائر ولا إلى كنائس ولا إلى مساجد!، فهي مرحلة الإنجيل الجديد الأبدي الذي لا يتغير من عصر إلى عصر، وهو الإنجيل الذي يقوم على العقل وعلى إدراك الأمور البسيطة، كتصور الله الواحد وخلود النفس ونحو ذلك، وهو ما سماه سبينوزا الدين الشامل الذي يُدرك بالنور الفطري، وهذه المرحلة تمثل الغاية القصوى من تربية الإنسانية،" فقد كان هذا التنوير هو الغاية التي سعى إليها الوحي"[2]، يقول لسنج: "أعني أنه أصبح لدى هذا الجزء من الجنس البشري تعود كاف على استخدام العقل حيث أصبحت بواعث السلوك الخلقي أكثر نبلًا وأكثر كرامة من بواعث الآلام والجزاءات الدنيوية التي كانت حتى الآن هي العنصر الموجّه للسلوك. أصبح الطفل صبيًا، وبجانب الحلوى واللعب ظهرت الرغبة الناشئة في أن يكون حرًا كريمًا سعيدًا مثل إخوته الكبار...سيأتينا يقينًا عصر "الإنجيل الجديد الخالد" الذي وعِدنا بها حتى في الكتب الأولية للعهد الجديد"[3].

(١) انظر: المرجع نفسه (ص٧٩).

(٢) المرجع نفسه (ص١٥٠). وانظر: (ص١٥١).

(٣) المرجع نفسه (ص١٤١) الفقرة (٥٥) و(ص١٥٠) الفقرة (٨٦).

ثم جاء "كونت"ت: ١٨٥٧م فرأى أن المجتمعات الإنسانية مرت بثلاث مراحل هي:

الأولى: المرحلة اللاهوتية، وتتسم هذه المرحلة بالثقافة العقائدية الخرافية التي تتحكم في الكون وظواهره، وقد فسر العقل الإنساني ظواهر الكون والحياة في هذه المرحلة تفسيرًا دينيًّا، بمعنى أنه أرجعها إلى قوى خارجية عنه؛ كالآلهة والأرواح والشياطين، وقد بدأت هذه المرحلة قبل عام ٦٩٩هـ، الموافق ١٣٠٠م. وقد قسمها إلى ثلاث مراحل أساسية هي: الوثنية، والتعددية، والتوحدية.

المرحلة الثانية: المرحلة الميتافيزيقية، وهي المرحلة التي فسر فيها العقل الإنساني ظواهر الكون والحياة تفسيرًا ميتافيزيقيًّا، أي: أرجعها إلى أسباب خارجة عن الإدراك الحسي للإنسان" العقل" وحدثت تقريباً ما بين ٦٩٩-١٢١٤هـ، الموافق ١٣٠٠-١٨٠٠م، وكانت تتميز بالاعتقاد بالقدرة المجردة مثل الطبيعة والأرواح.

الثالثة: المرحلة الوضعية، وهي المرحلة التي فسر فيها الإنسان ظواهر الكون والحياة بأسباب علمية وواقعية تقع في إدراك الإنسان الحسي أو العقلي المباشر، وتعد هذه المرحلة مرحلة النضج والاكتمال في التفكير الإنساني، تقوم على المبادئ العلمية وتفسير الظواهر بطريقة علمية تعتمد على الملاحظة، دون أن ينسبوها إلى أرواحٍ أو قوى مجردة غير مرئية ولا يمكن معرفتها، وقد بدأت هذه المرحلة بعد الثورة الفرنسية ١٢١٤هـ، الموافق ١٨٠٠م. وهذه المراحل التي ذكرها قريبة وهو ما ذكره لسنج.

ثم جاء "دارون"ت: ١٨٨٢م فقال بالتطور العضوي، وقد أصبحت نظريته موضع تندر وخرافة بعد أن كانت نظرية لا تقبل الشك[١].

ثم جاء الماديون والتطوريون بعد "دارون" وفسروا سر الوجود وانبعاث الحياة في الكائنات إلى التفاعل بين العناصر، فالحياة عندهم بدأت خلية بسيطة أو مجموعة خلايا، ثم بدأ التكاثر والتطور يعمل عمله حتى وصلت الحياة إلى ما وصلت إليه الآن، من تعدد الأنواع وتكاثرها، والأصل في ذلك كله عندهم هو التولد الذاتي[٢] من الجماد، هربًا من أن يقروا بخالق لهذه الأنواع. وهم بهذا قد توسعوا في المذهب التطوري وأوغلوا في المادية إلى أبعد مدى، وذهبوا إلى آراء ربما لم تخطر ببال "دارون"

---

(١) انظر: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا (ص١٠-١٦) ج. بنرُوبي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، وتاريخ الفلسفة الحديثة (ص٣٩٦-٣٩٨) وليم كلي رايت، ترجمة: محمود سيد أحمد، وموسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١١٣٢-١١٣٥) للحفني، وموسوعة الفلسفة (٢/ ٣١١-٣١٤) لبدوي، وتصدع مذهب دارون والإثبات العلمي لعقيدة الخلق (ص٧٣) حليم عطية سوريال، ومذاهب فكرية معاصرة عرض ونقد (ص٢٣٦-٢٤٢) محمود محمد مزروعة. وللاستزادة حول هذه الفكرة، انظر ما كتبه الأستاذ محمد قطب بعنوان: التطور والثبات في حياة البشرية، وقد تعرض فيه لماركس وفرويد ودوركايم، الذين كان لنظرياتهم دور كبير في فكرة التطور. وانظر: نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي (ص٣١٠) كارل بوبر، وفلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي (٢/ ٧٩٠-٧٩٧) أحمد محمد جاد عبد الرازق، وقد ذكر جملة من المراجع الأجنبية التي قامت بنقد هذه النظرية.

(٢) نظرية التولد الذاتي فكرة مرفوضة من أساسها ومشكوك فيها عند أصحابها، وخاصة مع الانفجار المعرفي والتطور الهائل في العلوم، إذ إن العناصر التي تتركب منها الخلايا والأحياء باتت معروفة عند العلماء، فهل بعد هذا التطور يستطيع أحد يحترم عقله أن يقول بنظرية التولد الذاتي؟! وهل يستطيعون أن يبرهنوا على أن التفاعل بين العناصر هو الذي أوجد الحياة؟ ولو قلنا جدلًا: إن التفاعل بين العناصر هو الذي أوجد الحياة. فمَنْ جعل ذلك التفاعل على ذلك النظام العجيب البديع الذي يوجد عليه؟ أليس مرد ذلك كله إلى الله ﷻ ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: من الآية٥٠]. انظر: نظرية التطور في ضوء الإسلام (ص٢٨٧) عبد المعبود مصطفى على سالم، والتولد عند المعتزلة (ص١٨٥ وما بعده) عصام الدين محمد أحمد علي.

و"لاس"[1] أقطاب المذهب التطوري، بل لم تكن في الحسبان أصلاً، فقد كان بعض أئمة المذهب التطوري من يؤمن بالخالق أيًا كانت صفته ويرجع أسباب التطور المادي في الكون إلى صنعه وتدبيره، كما هو عند"لاس"[2].

وهذه النظرية- نظرية التطور عمومًا- تستهدف إقرار فكرة التطور بصفة مستمرة بحيث تبلغ الحياة أوجها عند النهاية، وهذا يعني أن الأحوال السيئة ونحوها لا تحدث إلا في الماضي، أما المستقبل فهو يحمل في طياته كل ما هو جميل بسبب نضج البشرية. وقد نتج عن هذه النظرية بمبادئها في تنازع البقاء وبقاء الأصلح فلسفة القوة والبطش والتخريب والدمار وسفك الدماء كما هي الحال عند نيتشه. كما أنها جعلت من الإنسان حيوانًا كسائر الحيوانات تحكمه الغرائز وتسيطر عليه الشهوة، ويوجهه الجنس، نافية عنه النفخة الإلهية، فالإنسان عندهم مادة خالصة لا روح فيها، وقد ظهر هذا واضحًا جليًا عند "فرويد[3]" و"ماركس" و"دوركايم" الذي جعل الدين والأسرة من نتاج المجتمع. وأتت على الدين فمحقت قداسته وما له من مكانة وتقدير في نفوس الناس[4].

---

(١) لاس إرنست (١٨٣٧-١٨٨٥م) فيلسوف وعالم تربية ألماني، عارض الأفلوطونية، أي: المثالية بجميع صورها، بوصفها مذهب الوهم. انظر: معجم الفلاسفة (ص٥٦٦) لطرابيشي.

(٢) انظر: نظرية التطور في ضوء الإسلام (ص٢٨٧).

(٣) فرويد "سيجموند" (١٨٥٦-١٩٣٩م) مؤسس التحليل النفسي، يهودي نمساوي، ولد في فرايبورج من أعمال تشيكوسلوفاكيا حاليًا، تعلم في فيينا وتخصص في الطب، أهم كتبه "تفسير الأحلام" و "محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي". يصدر في نظرياته ومصطلحاته عن مصادر يهودية. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ٩٦٣،٩٦٤) للحفني، وموسوعة الفلسفة (٢/ ١٢٢) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٣٨١) لطرابيشي.

(٤) انظر: نظرية التطور في ضوء الإسلام (ص٢٨٢).

إن التفسير لنشأة الحياة على رأي الماديين التطوريين الذين أرجعوا وجود الأحياء وتطورها إلى عمل الطبيعة وحدها بناءً على الصدفة أو الضرورة وعلى أساس قوانينها التي تسير بلا غاية ولا هدف، أوقعهم في إنكار وجود الخالق المدبِّر لشأن الكون، وما يتبع ذلك من عقائد كالإيمان باليوم الآخر. ومن هذا المنطلق قامت فكرة الإلحاد وإنكار الذات الإلهية، حيث إن الماديين وجدوا في فكرة نشأة الحياة عن طريق التولد الذاتي متنفسًا لهم وسندًا يتكئون عليه في نشر آرائهم المادية الإلحادية مُرجعة الخلق إلى الطبيعة الصماء العمياء[1].

ولذلك كان من الأمور التي صعب على الماديين تعقلها ما يلي:

- الاعتقاد بوجود إرادة حرة في الإنسان، ومعنى ذلك أنه لا تكليف فلا ثواب ولا عقاب.
- الإيمان بوجود روح خالدة، ومعنى ذلك نفي النعيم والشقاء الدائمين يوم الجزاء.
- الإيمان بوجود خالق للكون ومدبر له، ومعنى ذلك عدم الالتزام بالأوامر والنواهي، فلتفعل النفوس ما يحلو لها[2].

وقد بلغ ببعضهم[3] الضلال إلى أن زعم أنه قادر على خلق الإنسان، فقال: ايتوني بالهواء والماء والأجزاء الكيماوية وبالوقت وسأخلق الإنسان. ونسي هذا أو

(١) انظر: مباحث ونظريات في علم الأخلاق (ص١٥٣) أبو بكر ذكري وعبد العزيز أحمد، نقلاً عن: نظرية التطور (ص٢٨٥).

(٢) انظر: فصل المقال في فلسفة النشوء والارتقاء (ص٨٩) محمد حسنين هيكل، نقلاً عن: نظرية التطور (ص٢٨٦).

(٣) هو عالم البيولوجيا "هيكل".

تناسى أن احتياجه إلى الهواء والماء والأجزاء الكيماوية والوقت دليل على ضعفه وعجزه عن خلق الإنسان من تلقاء نفسه![1].

يقول أحد علماء الطبيعة الأمريكان[2]: "لو كان يمكن للكون أن يخلق نفسه فإن معنى ذلك أنه يتمتع بأوصاف الخالق، وفي هذه الحال سنضطر أن نؤمن بأن الكون هو الإله.. وهكذا ننتهي إلى التسليم بوجود الإله، ولكن إلهنا هذا سوف يكون عجبًا: إلهًا غيبيًا وماديًا في آن واحد!! إنني أفضل أن أؤمن بذلك الإله الذي خلق العالم المادي، وهو ليس بجزء من هذا الكون، بل هو حاكمه ومديره ومدبره، بدلًا من أنني أتبنى مثل هذه الخزعبلات"[3].

تأثر حسن حنفي بفكرة التطور:

تأثر حسن حنفي بهذه الفكرة من جهتين :

الأولى: الماركسية التي يدين بها، فقد كان لها دور كبير في إيمانه بهذه الفكرة؛ لأن الماركسية تنفي الحقائق المجرّدة كما تنفي الوجود خارج حدود الطبيعة والمادة وتنكره، أو بعبارة أخرى: تنكر كل ما كان خارج الحقل التجريبي. فهي تفسر العالم تفسيرًا ماديًّا بقوانين الديالكتيك، يقول ستالين: "تسير مادية ماركس من المبدأ القائل: إن العالم بطبيعته مادي، وإن حوادث العالم المتعددة هي مظاهر مختلفة للمادة المتحركة، وإن العلاقات المتبادلة بين الحوادث وتكييف بعضها بعضًا بصورة

(١) انظر: الإسلام يتحدى مدخل علمي إلى الإيمان (ص٩٢،٩٣) وحيد خان.

(٢) جورج إيرل ديفيس.

(٣) نقلاً عن: الإسلام يتحدى مدخل علمي إلى الإيمان (ص٩٣) وحيد الدين خان.

متبادلة- كما تقررها الطريقة الديالكتيكية- هي قوانين ضرورية لتطور المادة المتحركة، وإن العالم يتطور تبعًا لقوانين حركة المادة، وهو ليس بحاجة لأي عقل كلي"[1].

الثانية: تأثره بلسنج، وهو ما جعله يستمسك بهذه الفكرة، ويتبرع بترجمة كتابه "تربية الجنس البشري".

والهدف وهو ما ذكره لسنج من تطور البشرية هو القضاء على الدين تمامًا بحجة رفع الوصايا عن العقل والإرادة، وتحويل العقائد من مدلولها الإلهي إلى مدلولها الإنساني العام[2].

وحسن حنفي- كعادته- في تلقي الأفكار من فلاسفة التنوير وإضفاء صبغة إسلامية عليها وتطويرها، فقد أخذ هذه الفكرة من لسنج وفرح بها كثيرًا، وطوّرها حيث جعل مرحلة الطفولة = اليهودية، ومرحلة الصبا = النصرانية، ومرحلة الإنجيل الأبدي = الإسلام، الذي يساوي بدوره التنوير، وهذا بناء على أن الوحي يتطور، حيث يقول: "...كنت قد قرأته وأنا في باريس وفرحت به؛ لأنه كان يُعبر عما في نفسي من تطور الدين في ثلاث مراحل: مرحلة الطفولة حيث كان الوعي الإنساني في حاجة إلى ترغيب وترهيب ماديين (اليهودية)، ومرحلة الصبا عندما أصبح [الوعي][3] في حاجة إلى أحلام اليقظة ورؤية عالم جديد (المسيحية)، وأخيرًا

---

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية (ص١٧) نقلاً عن: فلسفتنا دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية (ص١٩١) محمد باقر الصدر.

(٢) انظر: تربية الجنس البشري (ص٧٨ و١٢١).

(٣) ليست موجودة في النص ولكني أضفتها ليستقيم الكلام.

مرحلة استقلال الوعي الإنساني عقلًا وإرادة حيث تكتمل النبوة، فتتحقق غاية الوحي في التاريخ (التنوير)"[١].

والمرحلة الثالثة هي بيت القصيد عند حسن حنفي لأنها تعني أن الوعي الإنساني قد نضج وكمل فلا يحتاج إلى إله يتدخل في حياته يهديه أو يضله، ولا يحتاج معه إلى الإيمان بقدرة خالق تتدخل في حريته وتسيطر عليها، أو وحي يوجه، ولا إلى نبوة تهديه، يقول: " فالعقل والحرية ليسا في حاجة إلى وصايا خارجية من المعرفة اللدنية أو الإرادة الإلهية"[٢].

ولتأكيد هذا المعنى فقد ترجم كل نصوص لسنج اللاهوتية "دين العقل" - الدين العقلي الكانطي هو الدين الذي لا يحتوي إلا على قوانين ومبادئ عملية ضرورية نثق بها ويوحي بها لنا العقلُ وحده![٣]، والدين الكهنوتي هو" دين الشعائر والطقوس والمظاهر الخارجية التي تقرب من النفاق والنفعية وتقع في الجهل والخرافة، ويشمل الجنون الديني كل هذا، فالجنون الديني مجموعة من العبادات الباطلة[٤] تدعي إرضاء الله مع أنها ضد مقاصد الله وعبادته الحقة... وكلما ازداد العبث- يعني به الدين- ازداد كمال الأخلاق وأعلن الناس إخلاصهم لله، والحقيقة

(١) هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٣١). وانظر: رسالة في اللاهوت والسياسة (ص٥٠ هامش)، وموسوعة الفلسفة (٢/ ٣٦٠) لبدوي.

(٢) هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٣٢).

(٣) هذا الدين الذي نادى به كانط وأسقط منه الإله والوحي والشعائر هو الدين نفسه الذي بشر به فويرباخ، وهو الدين نفسه الذي يدعونا حسن حنفي إليه.

(٤) لم يحدد لنا ضابطًا ومعيارًا لتحديد العبادة الباطلة من غيرها!.

أن من يفعلون ذلك تكون قلوبهم ضعيفة لا يقوون على ممارسة الفضيلة الحقة[1]، ويعوِّضون هذا النقص الداخلي في هذه الشعائر الخارجية"[2]-. و"دين الطبيعة" هو دين الفلاسفة في القرن الثامن عشر، الدين الذي يقوم على العقل والتحرر من كافة المعتقدات الدينية المرتكزة على أساس غير عقلاني؛ كالوحي، ويرفض الأديان السماوية الموحى بها، فالعقل من وجهة نظر أصحاب الدين الطبيعي قادر على معرفة الحقيقة وليس بحاجة إلى أنبياء أو كهنة، وإذا كانت هناك مرجعية فهي مرجعية العقل وحسب[3]، ليبرهن ويبين وحدة الوحي والعقل والطبيعة في بيئة- يعني البيئة المسلمة- ما زالت ترى الوحي يفوق العقل والطبيعة. وهو عنوان أحد فصول رسالته الرئيسة "مناهج التفسير"(١٣٨٤هـ)، الموافق ١٩٦٥م[4].

والمؤله الطبيعي يقرّ بأنه قادر على اكتساب معرفة وجود كائن قديم بالعقل وحده، إلا أن مفهوم هذا الكائن سيظل متعاليًا لا غير، أي: أنه مفهوم كائن موجود حق الوجود ولكن لا يستطاع تحديده. وهذا هو مذهب الفلاسفة الذين لا يُسلِّمون إلا بوجود الله وبخلود النفس وشرعة الواجب، رافضين العقائد وحتى مبدأ المرجعية في الشأن الديني[5]. وهذا ما حاول لسنج الوصول إليه وإيجاده، وهو دين

---

(١) سؤال مفاده: ما الفضيلة الحقة؟ هل هي الكفر بالله وإدارة الظهر له ﷻ أم ماذا؟!

(٢) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ١٤٢).

(٣) انظر: تطور الأديان قصة البحث عن الإله (ص٤٠) محمد عثمان الخشت.

(٤) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٣٢).

(٥) انظر: معجم لالاند الفلسفي (١/ ٢٥٨،٢٥٩)(DEISME).

شامل للإنسانية جمعاء[1]، هو دين العقل والطبيعة والخير والعمل الصالح ودين التسامح، وهذا الدين يُغني عن العقائد وعن الألوهية وعن الشعائر[2] وغيرها عند لسنج وحسن حنفي[3]. فلسنج كما يقول حسن حنفي: "جمع كل مكتسبات العصور الحديثة في تصوره لدين الروح، وهو دين العقل ودين الطبيعة، ودين العمل، وليس دين الأسرار أو الطقوس أو الكنائس"[4].

ولا يعني اكتمال الوحي عند حسن حنفي انتفاء النظر بل يعني" نهاية الوحي

---

(١) العجيب أن لسنج قد دفعته فكرته عن إيجاد هذا الدين الشامل نحو الماسونية فتعلمها، بل عدَّ المنضوين تحت لوائها أناسًا عظماء وخيريين يريدون حمل البشرية إلى كل عمل فاضل وخيّر ويرشدونها إلى طريق التقدم والرقي. انظر: تربية الجنس البشري (ص٩٢-٩٤).

(٢) بهذا الدين الجديد سواء كان العقلي أو الطبيعي يضرب حسن حنفي صفحًا عن مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾﴾ [النحل:٩٧]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴿١١٠﴾﴾[الكهف: من الآية١١٠]. وقوله ﷺ في الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه، من حديث أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها، قالت: يا رسول الله: " ابن جُدْعَان -اسمه عبدالله- كان في الجاهلية يصل الرحم، ويطعم المسكين، فهل ذاك نافعه؟ قال ﷺ: لا ينفعه إنه لم يقل يومًا: ربي اغفر لي خطيئتي يوم الدين". رواه مسلم في كتاب الإيمان، رقم الحديث (٢١٤). فابن جُدعان بمقياس حسن حنفي لا شك أنه كان يعمل صالحًا؛ لأنه يصل الرحم ويطعم المسكين، ويفك العاني- يعني الأسير- ومع ذلك لم تنفعه تلك الأعمال الصالحة لأنه لم يكن مصدقًا بالبعث، يقول النووي: " ومن لم يصدق به - بالبعث- كافر ولا ينفعه عمل. قال القاضي عياض رحمه الله تعالى: وقد انعقد الإجماع على أن الكفار لا تنفعهم أعمالهم، ولا يثابون عليها بنعيم ولا تخفيف عذاب، لكن بعضهم أشد عذابًا من بعض بحسب جرائمهم. هذا آخر كلام القاضي". صحيح مسلم بشرح الإمام النووي (٣/ ٤٤٥) إعداد مجموعة أساتذة متخصصين بإشراف: علي عبدالحميد أبو الخير.

(٣) انظر: تربية الجنس البشري (ص٨٨،٨٩).

(٤) المرجع نفسه (ص٨٧).

بعد تطور طويل، ومراحل متعددة حتى تحقق استقلال الإنسان عقلًا وإرادة. أصبح قادرًا بعقله على الوصول إلى الحقيقة ومستقلًا بإرادته على تحقيق فكره ومُثُله، ورفضه جميع الوصايا عليه من السلطتين الدينية والسياسة"[1].

وكان يشعر بالتخلف والقهر عندما يتنازل الإنسان عن عقله في مقابل إيمانه بالوحي المقدس، أو عن إرادته في مقابل إيمانه بإرادة خالقه، ليصل بعد ذلك إلى تأليه الإنسان، إله هذا العصر الجديد عنده[2]، يقول- وهو يتحدث عن نماذج صلة القديم بالجديد-: " والثالث: هو النموذج العربي الإسلامي الذي يقوم على التواصل من القديم إلى الجديد، من الأصالة إلى المعاصرة، من الماضي إلى الحاضر. تخرج المسيحية من اليهودية لإكمالها، ويخرج الإسلام من المسيحية واليهودية للجمع بينهما في نسق حر جديد، والكل من دين إبراهيم عليه السلام[3]"[4].

بل جعل التقليد والتبعية للتراث وعدم التطور مع متطلبات العصر وحاجاته سببًا من أسباب قتل الإبداع ومانعًا له، فالتراث عنده ابن عصره، وكل مرحلة فيه تعبر عن عصرها، ولما تغيرت العصور تغير التراث تبعًا لها، فالتراث كائن حي متغير، والحياة الاجتماعية كذلك، وهذا- التطور في الحياة الاجتماعية- كفيل بتمزيق

(١) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٢٩٤).

(٢) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٣٢).

(٣) هذه هي الدعوة الإبراهيمية التي نادى بها جارودي زمنًا، حيث كان يرى أن الأديان الثلاثة حق، ثم انتقل تناغمًا مع فلسفته في وحدة الوجود إلى أن كل من اتجه إلى معبود فهو على دين صحيح وحق كائنًا ما كان معبوده. انظر: روجيه جارودي فلسفته وموقفه من أصول الإيمان (ص١٨٦) خالد القرني، رسالة ماجستير من جامعة أم القرى، نُوقشت في عام١٤٢٦هـ.

(٤) هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٥٥).

الأغطية الضيقة التي يحددها الدين[1].

فلكل عصر دينه وأخلاقه وتقاليده التي تناسب ذلك العصر، وتفي بمتطلباته، فالعصر الزراعي - مثلًا- من المناسب للإنسان فيه أن يكون متدينًا؛ لأن عملية الزراعة عملية غيبية لا يستطيع الإنسان أن يتحكم فيها. والمجتمع الصناعي بما أنه يعتمد على الآلة فلم تعد العملية الصناعية غيبًا بل هي عملية منظورة، يقوم بها الإنسان وليس الله!، فلا داعي إذن للإيمان بالغيب، وهكذا دواليك، فالتطور هو الذي يفرض نفسه على المجتمع، ومن ثم يتم تحديد إله ذلك العصر حسب متطلباته، وهذا ما يعبر عنه بالمصلحة وحاجات العصر، إلا أن المعيب والشائن - عندهم- هو أن يعيش المرء في عصر الصناعة والتطور متحجرًا على دين وتقاليد العصر الزراعي الجامد التي عفا عليها الدهر! وهذا ليس خاصًا بالشيوعية[2] بل إن زعماء علم النفس والاجتماع من اليهود وأتباعهم لَيؤمنون بالتطور في كل شيء حتى الدين نفسه، بل لعل الدين هو الهدف المقصود من العملية كلها![3].

---

(١) المرجع نفسه (٢/ ١٨٠).

(٢) الشيوعية: مذهب فكري يقوم على الإلحاد، وأن المادة أساس كل شيء، ويفسر التاريخ بصراع الطبقات وبالعامل الاقتصادي، ظهرت في ألمانيا على يد ماركس وإنجلز، وتجسدت في الثورة البلشفية التي ظهرت في روسيا سنة ١٩١٧م بتخطيط من اليهود، وتوسعت على حساب غيرها بالحديد والنار. وهي نظرية اجتماعية وحركة سياسية ترمي إلى السيطرة على المجتمع ومقدراته لصالح أفراد المجتمع بالتساوي ولا يمتاز فرد عن آخر بالمزايا التي تعود على المجتمع، وتعد الشيوعيةُ الماركسيةَ تيارًا تاريخيًا من التيارات المعاصرة، والأب الروحي للشيوعية كارل ماركس. انظر: المعجم الفلسفي (ص٢٧٨،٢٧٩) مصطفى حسيبة، والمعجم الفلسفي (ص٣٧٠) مراد وهبة.

(٣) انظر: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصر (ص٢٠٣) سفر بن عبد الرحمن الحوالي.

وقد بنى حسن حنفي مشروعه كله على فكرة التطور، حيث يقول: " إذن مشروعي يهدف إلى الأصالة، إلى إعادة الحيوية للحركة الإصلاحية، التي ربما اقتربت هذه المرة من الاعتزال... ولربما لو عشت بعد مائة سنة لقلت شيئًا آخر، ولو عشت قبل مائة سنة لقلت أيضًا شيئًا آخر..."[١].

ويؤكد هذا بقوله: " إن أهم ما يميز التراث في أصوله وفي نشأته وتطوره هو حركته وعدم ثباته"[٢]. حتى غدت هذه الفكرة بمنزلة حجر الزاوية في منهجه ومشروعه، وسرى تأثيرها في كل شيء، في الوحي والعقائد والدين، فالوحي يتطور مرحلة بعد مرحلة، حيث يقول: " فقد تطور الوحي مرحلة بعد مرحلة، منذ آدم أول الأنبياء حتى محمد خاتم الأنبياء"[٣]. بل تطور حتى تلاشى وتحول، كما يقول: " إلى علم أوليات Axiomatique أي: إلى مجموعة من المبادئ العقلية العامة الواضحة بذاتها، أوليات خالصة لا يسبقها شيء كما هو واضح في نظريتي العلم والوجود"[٤].

وبناء على ذلك التطور للوحي فلا مانع عنده من أن يُضيف على النبوة ما يريد بحجة التطور، حيث يقول: " وتبدو بعض مظاهر التجديد الأخرى عن طريق زيادة موضوع على النبوة أو بتعبير أدق تطوير النبوة"[٥].

---

(١) الدين والثورة في مصر (٨/ ٢٥٤)، وانظر: التراث والتجديد (ص١٥٧).

(٢) التراث والتجديد (ص٥٥).

(٣) هموم الفكر والوطن (٢/ ١٣٣).

(٤) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٩٢).

(٥) المرجع نفسه (١/ ١٨٠).

والمقصــود بنظريــة العلم التي أشــار إليها هو بناء العلوم نظريًّــا بعيدًا عن الله والوحي، ودون افتراض إيمان مسبق بالعقائد، فهذه النظرية تطوير للعلم وتحويل له إلى مستوى النظر، حيث يقول: " في المؤلفات المتقدمة قد لا تظهر نظرية العلم وكأن علــم أصــول الدين قد بــدأ أولًا دون مقدمــات نظرية بل كان مجرد عــرض لقواعد الإيــمان ومبــادئ العقيدة. لم تكــن الحاجة قد نشــأت بعد إلى ضرورة عــرض العلم عرضًــا نظريًّــا دون افتراض إيمان مســبق بالعقائد أو حتى بالوحــي. فقد قام الإيمان مقــام العلــم أولًا. فإذا مــا ظهرت نظريــة العلم فإن ظهورهــا يكون تطــورًا طبيعيًّا للإيــمان وتحويلًا له إلى مســتوى النظــر. الإيمان في الحقيقة هو نظريــة العلم، ونظرية العلم هي التطور الطبيعي للإيمان"[1]، ويقول: " والحقيقة أن ذات الإنســان ليســت مجهولة فكل منا يشعر بوجوده، ونفسه أقرب الأشياء إليه. أما ذات الله فإنها لم تدخل بعد في نظرية العلم حتى يمكن الحديث عنها"[2].

ولا يمكــن لهــذه النظريــة أن تظهر مرة أخــرى إلا إذا ألغينــا الوحي، وقضينا عــلى الديــن تمامًا، حيث يقول: " فمأســاتنا هو حضور الأســطورة[3] مــكان العلم،

(١) المرجع نفسه (١/ ١٨٠).

(٢) المرجع نفسه (١/ ٢٨٧).

(٣) الأسطورة: الأصل اليوناني للفظة الإفرنجية mythos تعني قصة شعرية. واللفظة الإنجليزية حديثة العهد التي سُكت منذ مائة وخمسين عامًا، تعني التراث الشعبي والقصص الخرافية المتداولة. انظر: المعجم الفلسفي (ص٥٩) مراد وهبة. وعُرِّفت الأسطورة بأنها: رواية ليس لها مؤلف محدد- وهذا فيه إشارة إلى قضية موت المؤلف-، تنتشر في المجتمعات المعروفة بتقاليدها العرفية والشفوية. وغالبًا ما تَروي هذه الأساطير أصول الجماعة، وتمايز عناصرها الأولى عن عالم الطبيعة، وتحاول تفسير النظام الكوني وعلاقة الإنسان بالكون والطبيعة. انظر: النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن (ص٣٢٤).

والخرافة[1] بدل العقل، والوهم كبديل للنظر"[2]. وأي رجوع إلى الوحي أو الدين في نظره فهو نكوص على العقب ورجوع عن نظرية العلم، حيث يقول: " ومن ثم يكون كل عود إلى العلم الإلهي رجوعًا عن هذا الانبثاق الجديد[3]، وإرجاعًا للعلم إلى ما قبل النشأة والظهور. في حين أنه يمكن تأسيس العلم الإلهي نفسه باعتباره علمًا إنسانيًّا، وذلك لأن الوحي قد نزل في زمان معين ومكان محدد ولدى شعب بعينه، فهمته العقول، وتمثلته الأذهان... ومن ثم فهو علم إنساني"[4].

ويمكن تطوير هذه النظرية- نظرية العلم- من جعلها نظرية تعتمد على الحس والعقل والنقل فقط كما هي الحال عند القدماء إلى الاعتماد على الوجدان والإدراك المباشر للنص والواقع[5].

وفي خضم هذا التطوير لا مانع عنده من إسقاط بعض أركان الإيمان، كالإيمان باليوم الآخر، بل حتى إسقاط الله ﷻ، يقول: "... وتسقط موضوعات المعاد والإيمان والعمل والإمامة ... مع أن أول التوحيد أي: الذات والصفات لا يجد له تفسيرًا إلا في آخره أي: الإيمان والعمل والإمامة. فالتصور الوحيد لله، وهو الموضوع الأول في علم الكلام لا يوجد إلا في السياسة، وهو الموضوع الأخير، وأن "الذات" لا تتحقق إلا في الأمة، وأن الله بداية والدولة نهاية"[6].

---

(١) يقصد بالأسطورة الدين، وبالخرافة الغيب.

(٢) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٢١٩).

(٣) يقصد بهذا الانبثاق انبثاق نظرية المعرفة المنبثقة عن الإلهيات، الخالية من الغيب.

(٤) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٢٢٠).

(٥) انظر: تاريخية علم الاجتماع (ص٨٥).

(٦) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٢١٧).

لأن النسق العقدي- من وجهة نظره- تكوَّن عبر العصور فهو تاريخي، وكل جيل يضيف إلى الجيل السابق موضوعًا أو تصورًا أو محورًا أو بنية عقدية[1].

والدين يتطور، حيث يقول: " من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام. هناك ارتقاء وتقدم في الوحي، يهدف إلى استقلال الإنسان عقلًا وإرادة"[2].

ولتحقيق هذا التطور باسم متطلبات العصر وحاجاته ومصلحته اتخذ منهجًا تأويليًّا وقراءة هرمينوطيقيّة للنص[3]، في التعاطي مع التراث الذي يأخذ منه ما يراه في اعتقاده مناسبًا لحاجات العصر، على أن تظل بقية الاحتمالات القديمة مطروحة لظروف ربما تكون أكثر ملاءمة لها في المستقبل واختيار أنسبها لحاجات العصر، بل وضع احتمالات جديدة؛ لأنه لا يوجد صواب وخطأ نظري للحكم عليها، يقول: " لا يوجد إلا مقياس عملي، فالاختيار المنتج المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب، ولا يعني ذلك أن باقي الاختيارات خاطئة، بل يعني أنها تظل تفسيرات محتملة لظروف أخرى وعصور أخرى ولّت أو ما زالت قادمة"[4].

وهذا لا يتأتى له إلا إذا عكس الوحي فجعله صاعدًا من الأرض بعد أن كان نازلًا من السماء، فالواقع هو الذي يستدعي النص ويستثيره، يقول: " أما المنهج الذي يستعمله الفريق المتَّهم[5] فهو ما يمكن تسميته بالمنهج الصاعد. وهو المنهج

(١) انظر: تاريخية علم الاجتماع (ص٦٩).

(٢) هموم الفكر والوطن (٢/ ١٣٣).

(٣) سيأتي حديث مفصل عنها قريبًا- إن شاء الله-.

(٤) التراث والتجديد (ص٢١،٢٢).

(٥) يعني به اليسار الإسلامي المنتمي له. انظر: الدين والثورة في مصر (٨/ ١٨-٢٢).

الـذي يبدأ من الواقـع وبالمصلحة العامة ثم يختار النصوص طبقًا لها أو لا يشـير إلى النصوص بتاتًا لـــمّا كانت المصلحة العامة هي أساس النص"[1].

وبهذا المنهج الماركسي العقيم جعل الواقع سـابقًا على الفكر، وأولوية الحادثة على الآية، وأصبح عنده المجتمع أولًا والوحي ثانيًا، الناس أولًا والقرآن ثانيًا، الحياة أولًا والفكـر ثانيـًا[2]، حيث يقول: "لقد نزل الوحي معلنًـا لأول مرة ارتباط الفكر بالواقـع"[3]، وسـبب هذا الارتباط عنده هـو أن الوحي" ليس معطًـى ولكنه وحي مُنادى به، اقتضته أحوال الناس واحتياجاتهم"[4].

فالمنهج النـازل- عنده- هو الذي يعتمد على معرفة قبلية كالوحي، وإذا كان الأمر كذلك فلا فرق- عنده- بين قال الله أو قال رسول الله ﷺ أو قال أرسطو!؛ لأنه حينئذ يكون الاعتماد على السلطة، سواء كانت سلطة الكتاب أو سلطة الموروث[5].

والذي يعيب هذا المنهج في نظره- المنهج النازل- الذي يعني أن الوحي نازل مـن عند الله- تعالى- هو أنه يقوم على افتراض أن جميع الحقائق والمعارف الدينية قد وضعت مسـبقًا في كتاب، أُعطي للبشر أم لم يُعط في صورة علم إلهي أو لوح محفوظ أو قدر مكتوب، وعلى الإنسان أن ينتقي منه صورة لواقعه، وهذا الكتاب حوى كل شيء: ما حدث، وما يحدث، وما سيحدث[6].

---

(١) الدين والثورة في مصر (٦/ ٨٢).

(٢) انظر: الإسلام والحداثة (ص١٣٦).

(٣) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١٢٦).

(٤) المرجع نفسه (١/ ١٧٥).

(٥) انظر: الدين والثورة في مصر (١/ ٨١،٨٢).

(٦) انظر: المرجع نفسه (١/ ٨١،٨٢).

ولذا فلا يمكن للأمة الإسلامية أن تتقدم إلا أن تحذو حذو الغرب حين قامت نهضته، فبعد أن اكتشف تعارض مصدر المعرفة القبلي مع بداهة العقول؛ ما كان منه إلا أن يستعمل المنهج الصاعد بدلًا عن المنهج النازل، وهذا المنهج، كما يقول: " يبدأ من العالم إلى الله، ومن الواقع إلى المثال، ومن التجربة إلى المعنى، فتكون الطبيعة عاقلة في الفلسفة ومستقلة في الكلام، وتبدأ مصادر الشرع بالقياس ثم الإجماع ثم السنة ثم الكتاب، نبدأ بعلم الإحصاء لمعرفة مكونات الواقع، وبالتجارب لمعرفة أسس الفكرة، وعلى هذا النحو نعيد بناء فكرنا القومي لا على النص، حتى لا يصدق فينا قول الشاعر المعاصر(١): " واحتمى أبوك بالنصوص فدخل اللصوص"(٢).

وبناء عليه فقد فسر الدين على أنه ظاهرة اجتماعية كأي ظاهرة، وفصله عن أن يكون وحيًا من عند الله- تعالى-، يمكن تفسيره بعيدًا عن الوحي، وهو كالسياسة والاقتصاد، وهو ناشئ عن حاجات نفسية وانفعالات طبيعية، وهو من وضع الإنسان(٣)، فجعله متطورًا مرحلة بعد أخرى، وهو- عنده- نوعان: دين حق ودين باطل، فالدين الحق هو دين العقل البسيط والأخلاق العملية والمساواة!. والدين الباطل هو دين العقائد والشعائر، وهو الدين الذي يبحث عن الفردوس المفقود، وهو الدين الذي يكون فيه النبي ﷺ خيراً من الصحابي، والصحابي أفضل من التابعي(٤).

(١) محمود درويش.
(٢) الدين والثورة في مصر (١/ ٨٣).
(٣) انظر: تربية الجنس البشري (ص٧١-١٠٠).
(٤) انظر: المرجع نفسه (ص٣٨ و٤٥).

والعقائد تتطور، فما كان إيمانًا بالأمس يكون إلحادًا اليوم، وما كان إلحادًا بالأمس قد يكون هو عين الإيمان اليوم، وهكذا دواليك، فلا شيء ثابت عنده فكل شيء متغير ومتطور، وهذا ما أكده وقرره في كتابه "من العقيدة إلى الثورة"، وقد جعلها كلها" عقليات تقوم هي ذاتها على التجارب الحية أي: الوجدانيات التي تنكشف"الواقعيات" من خلالها أي: واقع العصر، وقضاياه المصيرية وأحداثه التاريخية"[1].

فهو يرى أن العقائد" اجتهادات ومواقف محتملة"[2]، وبناء على ذلك فكل تفسيراتها كما يقول: " تفسيرات ممكنة"[3]، بشرط أن يكون" فيها تلبية لمطالب العصر. فلا توجد صحة نظرية بقدر ما هناك من فائدة عملية... ثم العود من جديد للقيام بنفس المهمة في تأصيل جديد عقلي مصلحي لعلم أصول الدين على أساس من اجتهاد العصر، والاكتساب النظري والعملي للصواب"[4].

وها هو ذا يصف لنا شيئًا من تطوره الفكري، حيث إنه كان قبل عام ١٣٧٩هـ الموافق ١٩٦٠م مثاليًّا إخوانيًّا، ثم تحول بعدها إلى مثالي شعوري يوحد بين الماهية والوجود[5]. كما أنه في بداية أمره كان يصلي وكانت السجادة تحت جبهته، ثم لما تطور فكره علقها على الحائط بوصفه عملاً فنياً، ثم لما بلغ المرحلة الثالثة وهي

(١) من العقيدة إلى الثورة (١/ ١٧٤).

(٢) المرجع نفسه (١/ ٤٢).

(٣) المرجع نفسه (١/ ٤٢).

(٤) المرجع نفسه (١/ ٤٣).

(٥) الذي عليه أهل السنة والجماعة أنْ لا فرق بين الماهية والوجود، إذ لا تتصور ماهية إلا مع الوجود، خلافًا للمعتزلة الذين يفرقون بينهما. انظر: شرح العقيدة الطحاوية (ص١١١).

سـن النضج تصدق بها على فقير، لا ليصلي عليها وإنـما لينام عليها، وكان ذلك بعد عام ١٣٨٥هـ الموافق ١٩٦٦م[١].

وهنا يتضح بجلاء المنهج البراجماتي الذي تبناه حسن حنفي في إقامة مشروعه، حيث يعد الأفكار المقبولة من التراث هي الأفكار الأكثر عملية ونفعية، التي يمكنها تلبيـة حاجات العصر بشـكل عملي، أي: أنها الأفكار التي من الممكن أن تُسـتخدم أداةً لبلوغ أهداف حددتها سلفًا حاجات العصر ومتطلباته، وفي هذا يقول: " تجديد التراث عملية فكرية استقلالية تهدف إلى غرض نفعي خالص"[٢].

وقال: " فلا توجد صحة نظرية بقدر ما هناك من فائدة عملية"[٣].

وقال: " ومقياس صحة العقائد ليس صدقها أو كذبها من الناحية النظرية بل مقدار فاعليتها من الناحية العملية"[٤].

بـل ذهـب إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث عدَّ الاختيـار المنتج الفعّال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب والمقبول، فأصبح الواقع هو المشرِّع عنده[٥].

كـما عدَّ علـوم الحكمة تطويرًا طبيعيًّـا لعلم أصول الدين وتحـولاً للعقائد إلى نظريات، وقواعد الإيمان إلى تصورات عامة للكون، وباختصار تحويل "الثيولوجيا"

---

(١) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٢٤).

(٢) التراث والتجديد (ص٥٥). مع ملاحظة أن البراجماتية التي نفاها عن مشروعه- في الصفحة نفسها- قصد بها استغلال الدين لصالح الثورة.

(٣) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٤٣).

(٤) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٩٣).

(٥) انظر: التراث والتجديد (ص٢٢).

إلى "أنطولوجيا"[1]. متأثرًا في ذلك بحركة "لاهوت التحرير"، وهي من أهم الحركات الدينية والسياسية والاجتماعية والشعبية، وقد ظهرت خلال الخمسينيات في الوسط الكاثوليكي بأمريكا اللاتينية، وشهدها العالم الثالث في القرن العشرين، وقد تم قلب اللاهوت في هذه الحركة رأسًا على عقب،" فانتقل من النظر إلى الممارسة والعمل، ومن السماء إلى الأرض، ومن البحث في مسائل لاهوتية نظرية إلى البحث في مسائل إنسانية عملية، على اعتبار أن الإنسان صورة الله ومثاله... فليس مقصوده الدفاع عن الله، بل مقصوده الدفاع عن الإنسان، فقضايا اللاهوت يمليها الواقع المعيش بمشكلاته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي يعانيها الإنسان"[2]، ومن شدة تأثره بهذه الحركة فقد عدَّ الأرض اللاهوت الحقيقي الذي ينبغي أن نتوجه إليه دون التعلق بالسماء، فها هو ذا يقول: " إذا كان هناك لاهوت فهو "لاهوت الأرض" وإذا كانت هناك فلسفة فهي فلسفة الأرض، وإذا كان هناك تصوف فهو تصوف الأرض، وإذا كان هناك شعر فهو شعر الأرض، أو رواية فهي رواية الأرض، أو فقه فهو فقه الأرض..."[3].

فهو يريد أن يربط كل شيء بالأرض ويفصله عن الوحي، مؤكدًا هذا المعنى بقوله: ".. والأرض تحولت بالنسبة لي إلى إله جديد!، ومن حينها بدت لدي أفكار "لاهوت الأرض" قبل أن أسمع عن دين الثورة أو عن "لاهوت الأرض" فيما بعد

(١) انظر: من النقل إلى الإبداع (التدوين) (١/ ١٦).
(٢) انظر: لاهوت التحرير الإنجيل المسلح في العالم الثالث (ص١) أحمد محمد جاد عبد الرزاق.
(٣) التراث والتجديد (ص٥٠).

أثناء إقامتي بالولايات المتحدة الأمريكية[١]"[٢].

وهـذا اللاهوت الغربي يعادل علم أصول الدين- في نظره- أو علم العقائد، فهو يأخذ "الثورة" موضوعًا له فيما يُسـمى بـ"لاهوت الثورة" الذي يجمع "لاهوت الأرض" و"لاهـوت التنميـة" و"لاهـوت التغـير الاجتماعي" و"لاهـوت التقدم"، فــ" أصبح هذا اللاهوت في الفكر المعاصر من أهم فروع اللاهوت إن لم يكن أهمها على الإطلاق. وعاد لاهوت الذات والصفات أو لاهوت الماهية والوجود التقليدي إلى بطون الكتب القديمة"[٣].

وقد اكتشـف من خـلال هذا اللاهـوت أو الدين الثوري الـذي تعرف عليه وتعلمـه في أمريـكا؛ أن العلم لا يبدأ بالذات والصفات بل يبـدأ بنظرية العلم أولًا، ثـم بنظريـة الوجود ثانيًا. ثم انكشـف له بناء العلـم كله وقسـمه إلى عقليات يقينية وسـمعيات ظنيـة، وأن جوهـر العقليـات هـو: الله وهـو التوحيد في نظريـة الذات والصفـات والأفعـال، والقضاء والقـدر وهو العدل في حرية الاختيار وفي الحسـن والقبـح أي: الإرادة والعقـل، وأن الإنسـان حـر عاقل. والسـمعيات وهي الماضي النبوة، والمستقبل المعاد، وأدخل تحت السـمعيات: الكتب والرسـل واليوم الآخر والنبوة[٤].

---

(١) قضى حسن حنفي في الولايات المتحدة الأمريكية أربع سنوات من عام ١٩٧١-١٩٧٥م الموافق (١٣٩٠-١٣٩٤هـ). الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٦٠).

(٢) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢١٢).

(٣) مجلة اليسار الإسلامي (ص٤٠).

(٤) انظر: من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٢٥٥).

فهو قد قسم علم أصول الدين كما يلي:

الموضوعات الطبيعية= المقدمات النظرية، والإلهيات= الإنسان الكامل، والسمعيات= التاريخ.

ثم قسم الإلهيات التي = الإنسان الكامل إلى مبحثي: الذات= الوعي الخالص، والصفات= الوعي المتعين.

وقسم السمعيات التي = التاريخ إلى مبحثي: النبوة= التاريخ العام، والمعاد= المستقبل.

وتنقسم الإلهيات من زاوية أخرى إلى مبحثي: التوحيد = الإنسان الكامل، والعدل= الإنسان المتعين.

وكما انقسم مبحث الإنسان الكامل =الإلهيات= التوحيد إلى الوعي الخالص = الذات، والوعي المتعين = الصفات، ينقسم مبحث الإنسان المتعين الذي = العدل إلى مبحثي: الحرية التي = خلق الأفعال، والعقل الذي = التحسين والتقبيح. وكذلك السمعيات التي = التاريخ تنقسم إلى التاريخ العام الذي = النبوة والمعاد، والتاريخ المتعين الذي = الأسماء وقضية الإمامة[1].

فحسن حنفي مارس تلاعبًا بالمصطلحات، إذ إنه يأتي بالاسم الجديد ثم يضع تحته الاسم القديم فمثلًا: الإنسان يضع تحته الإلهيات، والتاريخ يضع تحته السمعيات، كما هي طريقته في كتابه "من العقيدة إلى الثورة" الجديد يضعه في المتن والقديم في الحاشية، ولا شك في أن هذا تلاعب بعلم أصول الدين كله، كما أن

(١) انظر: التراث بين التأويل والتلوين: قراءة في مشروع اليسار الإسلامي (ص٨٦) مقال لنصر حامد أبو زيد.

هذه التقسيمات التي جاء بها من عند نفسه تقسيمات باطلة ومنحرفة، وهذا التقسيم إضافة إلى أنه مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة؛ فهو مبني على فهم مغلوط للعلاقة بين السمع والعقل، فأصحاب هذا التقسيم يرون أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلًا ولا يسوغ تقدير ذلك سمعًا، وإلى ما يدرك سمعًا ولا يسوغ تقدير إدراكه عقلاً[1].

وهذا التقسيم الباطل يستلزم مقابلة السمعيات بالعقليات! وهذا غاية الضلال. ولذا فأهل السنة والجماعة بناءً على موقفهم الصحيح من العلاقة بين النقل والعقل لم يحتاجوا إلى مثل هذا التقسيم البدعي، وليس لديهم عقائد تسمى بالعقليات البتة، بل يستحيل عندهم وجود أصل من أصول العقائد أو غيره يستقل العقل بإدراكه وإثباته، وهذا من أهم الفروق الجوهرية بينهم وبين الفرق البدعية[2].

والتقسيم الصحيح هو: الإلهيات وتتضمن؛ إثبات الصانع وتوحيده وأسمائه وصفاته. وإثبات النبوات، وإثبات المعاد. هذه هي أصول العلم والإيمان التي علقت بها السعادة والنجاة[3].

وبناء على تقسيمه الذي جاء به من عند نفسه فقد اكتشف الإنسان في الإلهيات، والتاريخ في السمعيات، والإنسان والتاريخ هما ما يبحث عنهما دائمًا، وهما ما ينقص في وعينا الحالي[4]. وقد ندم لعدم معرفته بهذا اللاهوت إلا متأخرًا،

---

(١) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص٣٥٨) للجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخر.

(٢) انظر: منهج الأشاعرة في العقيدة (ص٤٧) سفر الحوالي.

(٣) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٦/ ٣٧٩) شيخ الإسلام ابن تيمية.

(٤) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٦٢).

وعدَّ ذلك من عيوبه التي استدركها فيما بعد.

والهدف من هذا اللاهوت- المتشبع بالثورية الماركسية-" التأثير بقوة في صلب المنظومة العقدية التراثية لتحويلها من" الانشداد للغيب والسماء" إلى التمسك بالأرض والإنسان، من خلال عملية خلخلة مفاهيمية شاملة... ولقد وَلَّدتْ محاولة حسن حنفي ردة فعل رافضة في الوسط الإسلامي إجمالًا، بما تضمنته أحيانًا من ألفاظ واصطلاحات خرجت عن مألوف الحقل الديني"[١].

فالهدف الرئيس الذي جند نفسه له هو الدفاع عن الأرض إلهه الجديد، أما الدفاع عن الله- تعالى- فقد كفاه مؤنته القدماء وانتصروا له. ولذلك لما سُئل[٢] عن التحديات التي تواجه المسلمين اليوم أجاب: بأنها سبعة تحديات، وابتدأها بلاهوت الأرض، ثم قضية الحرية والقهر، ثم العدالة الاجتماعية، ثم قضية التجزئة- يعني بها تقطيع أوصال العالم الإسلامي واصطناع الحدود الجغرافية- ثم قضية التنمية والتخلف، ثم قضية الهوية والتغريب، ثم قضية تعبئة الشعب وتجنيد الجماهير. وذكر أنه لو كان له من الأمر شيء لأمر المعلمين أن يلقنوها أولادنا في الكتاتيب والمدارس الابتدائية[٣].

---

(١) الإصلاح من المدخل الكلامي، مقال: للسيد ولد أباه، نشر في جريدة الاتحاد عدد ١٢٣٥، الثلاثاء ١٠ جمادى الأولى ١٤٣٠هـ الموافق ٥ مايو ٢٠٠٩م.

(٢) السائل له هو: أسامة عرابي، في حوار مطول معه نُشر في جريدة الأهالي في ٧/ ٦/ ١٩٨٢م. ونشره في كتابه "الدين والثورة في مصر".

(٣) انظر: الدين والثورة في مصر (٨/ ٣٢٥-٣٢٨).

المبحث السادس: الماركسية وأثرها عليه

وفيه ثلاثة مطالب:

۞ المطلب الأول: نبذة مختصرة عن الفلسفة المادية:

المادة في الفلسفة الماركسية لها وجود موضوعي مستقل عن وعي الإنسان، ومرتبطة عضويًا بالحركة والزمان والمكان، ومتطوّرة ذاتيًا[1]. ولذا فهي" المذهب الفلسفي الذي لا يقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة الطبيعة والبشرية، ومن ثم فهي ترفض الإله كشرط من شروط الحياة، كما أنها ترفض الإنسان نفسه إن كان متجاوزًا للنظام الطبيعي/ المادي[2]، ولذا فالفلسفة المادية تَرُدّ كل شيء في العالم الإنسان والطبيعة إلى مبدأ مادي واحد هو القوة الدافعة للمادة والسارية في الأجسام والكامنة فيها والتي تتخلل في أثنائها وتضبط وجودها. قوة لا تتجزأ ولا يتجاوزها شيء، ولا يعلو عليها أحد، وهي النظام الضروري والكلي للأشياء؛ نظام ليس فوق الطبيعة وحسب، ولكنه فوق الإنسان أيضًا. وإن دخل عنصر آخر مادي على هذا المبدأ الواحد فإن الفلسفة تصبح غير مادية"[3].

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي (ص٥٥٤) مراد وهبة.

(٢) لاحظ أن هذا يختلف تمامًا مع فلسفة التنوير التي جعلت الإنسان هو المركز وآلهته، والعجيب أن حسن حنفي استطاع أن يتأقلم مع هذه الفلسفة وتلك!

(٣) الفلسفة الماديّة وتفكيك الإنسان (ص١٦) عبد الوهاب المسيري، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط ثانية ١٤٢٨هـ.

كما أن الفلسفة المادية ترى أسبقية المادة على الإنسان وعلى كل أنشطته والأخلاق أيضًا وتمنح العقل مكانة تالية على المادة، ووجوده ليس ضروريًّا لاستمرار حركة المادة في العالم. والإنسان المادي لا يحتاج لمعرفة هذا العالم إلى استعارة وسائل من خارج الطبيعة المادة، فعنده حواسه الخمس، وعقله الذي يرتب ويركب تلك المحسوسات، ومع ذلك فليس هو منفصلًا عن الوجود المادي الحسي؛ لأن المعرفة عنده ما هي إلا انعكاس للواقع الخارجي في دماغه عبر إحساساته[1].

كما أن الفلسفة المادية هي المحصلة النهائية للفكر الحديث، وذلك أن السير بأيٍّ من أفكار العصر الحديث ومذاهبه إلى نهايتها المنطقية سيقود حتمًا إلى المادية؛ فما العقلانية سوى تأكيد للمركزية الإنسانية على مستوى المعرفة والوجود، أما الطبيعة فهي إلغاء مكاني لما وراء الطبيعة وتعميم للطبيعة المؤلفة من ظواهر مادية متحركة ضمن قوانين ثابتة على الوجود بأكمله، بما يعنيه ذلك من تهميش الحضور الإلهي في العالم، أما الفكرة التقدمية فقد قامت بإلغاء هذا الحضور من ساحة التاريخ، وقد قامت الوضعية بوضع الأساس المادي للعلوم، فالمادية موجودة إمكانًا وصيرورة في الأفكار والمذاهب[2]، يقول عبد الوهاب المسيري: " وفي تصورنا أن كل الماديات مهما بلغت من صقل وجدلية واعتدال؛ ماديات متطرفة إن كانت متسقة مع نفسها ومع مقدماتها المعرفية، إذ يظل جوهر الأشياء ماديًّا، وما عدا ذلك فتحولات عرضية، ويظل مركز الكون كامنًا فيه المرجعية الكامنة ومن ثم في العالم المادي. وأي

(١) المرجع السابق (ص١٧). وهذا نفس ما سبق ذكره عن مصدر المعرفة العقلية عند أرسطو.

(٢) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية (ص١٢١) محمد عادل شريح، دار الفكر آفاق معرفة متجددة، دمشق، ط أولى ١٤٢٩هـ.

نموذج فكري مهما بلغ من مثالية أو غيبية، لا بد أن يتبنى نموذجًا تفسيريًّا ماديًّا حين يتعامل مع بعض الظواهر"[1].

وقد اتسمت هذه الفلسفة ببعض الصفات التي يمكن تلخيصها- كما ذكر عبد الوهاب المسيري- فيما يلي:

(١) الإيمان بوحدة الطبيعة، فالطبيعة شاملة لا انقطاع فيها ولا فراغات، فهي الكل المتصل وما عداها مجرد جزء ناقص، فهي لا تتحمل وجود أي مسافات أو ثغرات أو ثنائيات.

(٢) الإيمان بقانونية الطبيعة لكل علة سبب. والطبيعة شيء منتظم متسق مع نفسه، فكل سبب يؤدي إلى النتيجة نفسها في كل زمان ومكان.

(٣) الإيمان بأن الطبيعة بأسرها خاضعة لقوانين واحدة ثابتة منتظمة صارمة حتمية مطردة وآلية، وبأنها كذلك رياضية واضحة، ولذا فهي لا تقبل خصوصيات.

(٤) الإيمان بأن الطبيعة تتحرك بشكل تلقائي وبأن الحركة أمر مادي.

(٥) الإيمان بأنه لا يوجد غائية في العالم المادي حتى لو كانت غائية إنسانية تسحب خصوصيات النشاط البشري على الطبيعة المادية. فالطبيعة قوة متعينة لا تكترث بالخصوصية ولا بالتفرد أو الظاهرة الإنسانية ولا بالإنسان الفرد أو باتجاهاته أو رغباته؛ لأن الإنسان لا مكانة خاصة له في الكون، ولا يختلف في تركيبه عن بقية الكائنات.

---

(١) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان (ص١٩، ٢٠).

(٦) الإيـمان بأنـه لا يوجـد غيبيـات أو تجاوز للنظـام الطبيعي مـن أي نوع، فالطبيعة تحوي داخلها كل القوانين التي تتحكم فيها وكل ما نحتاج إليه لتفسيرها؛ فهي علة ذاتها، توجد في ذاتها، مكتفية بذاتها، وتدرك بذاتها، وهي واجبة الوجود[1].

(١) انظر: المرجع السابق (ص١٥،١٦).

۞ المطلب الثاني: لمحة مختصر عن موقف الماركسية من الدين:

الماركسية ترى أن الإحساس هو الممون الوحيد للذهن البشري بالتصورات والمعاني، والقوة الذهنية هي العاكسة للإحساسات المختلفة في الذهن، وحين نحس بالشيء نستطيع أن نتصوره -أي: أن نأخذ صورة عنه في ذهننا- وأما المعاني التي لا يمتد إليها الحس فلا يمكن للنفس ابتداعها وابتكارها ذاتيًّا وبصورة مستقلة، تبنتها في تعليل الإدراك البشري تمشياً مع رأيها في الشعور البشري، وأنه انعكاس للواقع الموضوعي، فكل إدراك يرجع إلى انعكاس لواقع معين ويحصل هذا الانعكاس عن طريق الإحساس، وما يخرج عن حدود الانعكاسات الحسية لا يمكن أن يتعلق به الإدراك أو الفكر، فنحن لا نتصور إلا إحساساتنا التي تشير إلى الحقائق الموضوعية القائمة في العالم الخارجي[1]، يقول ماركس: " إن حركة الفكر ليست إلا انعكاسًا لحركة المادة، منقولة إلى دماغ الإنسان ومتحولة فيه"[2].

ويقول أيضًا- مؤكدًا هذا المعنى-: " إن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادئ الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر، فهو لغة الحياة الواقعية. إن التصورات والفكر والتعامل الذهني بين البشر، تبدو هنا أيضًا على اعتبارها أصداءً مباشرًا لسلوكهم المادي... فالبشر هم منتجو تصوراتهم

---

(١) انظر: فلسفتنا (ص٥٧، ٥٨).

(٢) رأس المال (ص٢٠) كارل ماركس، فريدريك إنجلز، ترجمة: زهير الحكيم، دار الطليعة، ط أولى ١٩٧٤م. وانظر: لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (ص٥٤)، والمادية والمثالية في الفلسفة (ص٨٣) نقلًا عن: فلسفتنا (ص١٩٢).

وأفكارهم"[١].

فهـذه الأفـكار والتصورات في نظـر المادية التاريخية بمنزلـة وثائق تعمل على تفسـيرها بالبحـث عـن شروط وجودهـا. فليـس للميتافيزيقا والديـن والأخلاق - مثلًا- تاريخ مسـتقل بذاته، إذ إن كل تاريخ هو تاريخ الإنسـان أي: تاريخ البشر في مجموع علاقاتهم، فالوعي لا يمكن قط أن يكون شيئًا آخر سوى الوجود الواعي عند الماركسية [٢].

وهـذا مـا أكـده إنجلز أيضًـا، حيث قـال: " إن العـالم المادي الممكـن إدراكه أو التقاطـه بواسـطة الحواس، الـذي ننتمي إليه نحن أنفسـنا، هو الحقيقـة الواقعية الوحيـدة، وإن وعينـا وفكرنا، مهما يبدوان لنا متعاليين؛ ليسـا سـوى النتاج الأرفع لعضـو مادي جسـماني، الدماغ. إن المادة ليسـت نتاجًا للروح، بل إن الروح نفسـها ليست سوى النتاج الأرفع للمادة"[٣].

بـل وصلـت الحال بإنجلز إلى أن فسر الدين على أسـاس أن وجود الناس هو الذي يحدد دينهم ومشـاعرهم، حيث يقول: " منذ أزمان سـحيقة حيث كان البشر مـا يزالون على جهل تام بتكونهم الجسـدي ومدفوعـين برؤية الأحلام، توصلوا إلى فكرة تقول: إن فكرهم ومشـاعرهم ليسـت سـوى نشاطات جسـدهم الخاص، بل نشاطات نفس خاصة، تقطن في هذا الجسد وتفارقها عند الموت- منذ هذه اللحظة،

---

(١) الإيديولوجية الألمانية (ص٣٠) كارل ماركس وإنجلز، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق، ط أولى، ١٩٦٨م. وانظر: الفلسفة والتأويل (ص٢٦).

(٢) انظر: الإيديولوجية الألمانية (ص٣٠).

(٣) حول الدين (ص١٧٣، ١٧٤).

تعين عليهم اختلاق فكرات حول علاقات هذه النفس بالعالم الخارجي. فإذا كانت في لحظة الموت تنفصل عن الجسد وتستمر في العيش، فلا يبقى هناك أي سبب لأن يُعزى إليها موت خاص بها، وعلى هذا النحو وُلدت فكرة خلودها التي لم تظهر البتة... على نحو مشابه تمامًا، وبواسطة تشخيص القوى الطبيعية، وُلدت الآلهة الأولى التي، خلال التطور اللاحق للدين، اتخذت على نحو متزايد صورة غير دنيوية إلى أن أنجب في آخر الأمر... فكرة إله واحد لا شريك له للأديان التوحيدية"[١].

بل قصر الإدراك للعالم على الحواس، يقول: "... أدرك أن العالم الحسي الذي ندركه بواسطة إحساسنا هو الحقيقة الوحيدة، وأن شعورنا وتفكيرنا مهما ظهر أرفع من المحسوس يظلان من إنتاج المادة، من إنتاج عضو في الجسم هو الدماغ. فليست المادة نتاج العقل، بل العقل نفسه ليس إلا من النتاج الأعلى للمادة، هذه هي بالطبع المادية النقية"[٢].

ويبلغ به الغلو والصلف إلى أن زعم" أن العمل هو الذي خلق الإنسان"[٣]، وليس الإله كما يقول البورجوازيون والإقطاعيون[٤].

---

(١) المرجع نفسه (ص١٧٠، ١٧١).

(٢) لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (ص٥٨).

(٣) نصوص من إنجلز (ص١٦٠) نقلاً عن: العلمانية (٢٩٦) سفر الحوالي.

(٤) تأثر إنجلز في هذا بدارون، حيث يقول: "... منذ مئات عدة من ألوف السنين... كان يعيش في مكان ما من الدائرة الاستوائية... فرق من القردة الشبيهة بالبشر بلغت تطورًا رفيعًا بوجه خاص، وقد أعطانا دارون وصفًا تقريبيًا لهذه القردة التي قد تكون أسلافنا". نصوص من إنجلز (ص١٦٠) نقلًا عن: العلمانية (ص٢٩٧) سفر الحوالي.

وها هو ذا الزعيم الشيوعي لينين، يقول: " وهذه هي المادية: المادة تولد الإحساس بتأثيرها في أعضاء حواسنا. الإحساس رهن بالدماغ والأعصاب وشبكية العين وإلخ، أي: بمادة منظمة بشكل معين. إن وجود المادة ليس رهنًا بالإحساس. إن المادة هي الأوليّ. الإحساس، الفكر، الإدراك هو النتاج الأعلى لمادة منظمة بشكل خاص. وهذه هي نظرات المادية عمومًا، وماركس- وإنجلز على الخصوص"[1].

وقد أرجع لينين التناقضات الواقعة في أفكار الناس إلى الواقع الذي يعكسه فكرهم ويحوي تناقضات" فجدل الأشياء ينتج جدل الأفكار، وليس العكس"[2].

وهي بهذه النظرة تؤمن بأنها قادرة على معرفة العالم وقوانينه، وأن ذلك بإمكانها، وليس في العالم شيء لا يمكن معرفته، وإنما فيه أشياء مجهولة ستُكشف في المستقبل بوسائل العلم[3].

---

(١) لينين المادية والمذهب التجريبي النقدي (ص٥٤،٥٥) ترجمة: إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، الترجمة للعربية ١٩٨١م.

(٢) المادية والمثالية في الفلسفة (ص٨٣) نقلاً عن: فلسفتنا (ص١٩١).

(٣) انظر: فلسفتنا (ص٩٥).

بعد موت "هيجل" انقسمت مدرسته إلى جناحين، جناح يميني عاد إلى النزعة التأليهية، محاولًا طبع الفلسفة الهيجلية بطابع لاهوتي بروتستانتي[1]، وجناح يساري متطرف استغل ما في الفلسفة الهيجلية من نزوع نحو وحدة الوجود، منتهيًا إلى نزعة إلحادية صريحة[2]، وقد اتسم اتجاههم الديني بالعقلانية شأن كل الفلسفة الحديثة، بإنكار الوحي، وكل ما هو مجاوز للإنسان أو الطبيعة، وهؤلاء

---

(١) البروتستانتية فرقة من أكبر فرق النصارى، نشأت على يد "مارتن لوثر" في القرن السادس عشر، قامت على مبدأ التقوى الشخصية، والاتصال المباشر مع الله دون الحاجة إلى وساطة الكهان، وهي لا تؤمن بعصمة البابا، بخلاف الطوائف الأخرى. انظر: الموسوعة الفلسفية العربية (٢/ ١٢٤٢) معهد الإنماء العربي، رئيس التحرير: معن زيادة، ط أولى ١٩٨٨م.

(٢) هيجل هو من فتح باب الإلحاد لهم، فكثير من نصوصه في نقد الدين تعيد إلى الأذهان ما كتبه فويرباخ في النقد الديني، خصوصاً في كتابه الشهير" ماهية المسيحية" أو "جوهر المسيحية"، فحين يقول هيجل مثلاً: إن الدين هو أعلى صورة من صور التعبير عن الوعي بالذات؛ فإن مؤرخ الفلسفة الحديثة لا يسعه سوى التفكير فيما قاله فويرباخ من بعد حين كتب يقول: " إن الديانة المسيحية ليست إلا الوعي الذي تحصله البشرية عن ذاتها من حيث هي جنس عام". وحين يقرر هيجل أن الإيمان الديني "وعي نائم" في حين إن "فلسفة التنوير" هي "وعي مستيقظ"؛ فإن هذه العبارة تذكرنا بما سيقوله فويرباخ من بعد من أن "الدين هو حلم العقل البشري". وقد قال هيجل- في كتابات الشباب-: " إن الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الإلهية". كما ذهب إلى أن القول بأن فكرة الإنسان عن الله ليست إلا مرآة تعكس لنا فكرته عن نفسه. فليس بدْعًا أن نرى بعض مؤرخي الفلسفة يقرّبون تصور هيجل لله من تصور فويرباخ للإنسان بوصفه مركز الدين. فإذا أضفنا إلى هذا كله أن هيجل قد قال بصراحة في كتابه "العقل في التاريخ": إن الإنسان يستخرج من الفكر نفسه المادة التي يخلق منها تصوّره لله، وأن الفكر- بالتالي- هو التربة التي انبثقت منها فكرة الألوهية؛ أمكننا أن نفهم لماذا ذهب بعض مؤرخي الفلسفة الحديثة إلى القول بأن تصور فويرباخ للدين لم يكن إلا مجرد امتداد لفكرة هيجل عن الله، ونظرية هيجل في الإيمان الديني. ومهما يكن من شيء فقد أسهم هيجل بطريقة مباشرة في حركة النقد الديني، لدرجة أن الكثيرين- وعلى رأسهم إنجلز نفسه- قد ذهبوا إلى القول بأن فويرباخ وكارل ماركس قد توارثا عن هيجل نظرته النقدية إلى الديانة المسيحية. انظر: هيجل أو المثالية المطلقة (ص٣٥٨-٣٦١).

هم الهيجليون الشبان[1]، ومنهم ماركس[2]، وكان هدف هؤلاء الشبان نقد الدين وتحجيم الأيديولوجية الدينية، وإبراز عدم معقوليتها على أرض الواقع[3].

وقد تأثر ماركس بالديالكتيك الهيجلي، فطوره وأنزله من السماء إلى الأرض[4]، حيث يقول: " الديالكتيك عند هيجل يسير على رأسه، ويكفي إعادته على قدميه لكي ترى له هيأة معقولة تمامًا"[5]. فهو يرى في ديالكتيك هيجل أوسع مذهب من مذاهب التطور، وأثمن مكسب حققته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، فطبقه على دراسة الظواهر التاريخية والاجتماعية، وبشكل خاص على دراسة الظواهر الاقتصادية؛ لأن الروح أو الفكرة- عنده- ليست هي التي تحدِّد الواقع، وإنما العكس. هذا هو المفهوم للديالكتيك الهيجلي الذي طوَّره الماركسيون،

---

(١) منهم "دافيد اشتراوس" (١٨٠٨-١٨٧٤م)، و"برونو باور" (١٨٠٩-١٨٨٢م)، و"فويرباخ" (١٨٠٤-١٨٧٢م)، و"شترنر" (١٨٠٦-١٨٥٦). وقد عدّ حسن حنفي نفسه واحدًا منهم. انظر: دراسات فلسفية (ص٤٠٣).

(٢) انظر: لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (ص٤٩)، وهيجل أو المثالية المطلقة (ص٩٦).

(٣) انظر: نقد فلسفة هيجل (كيركجورد- فويرباخ- ماركس) (ص٢٧) فريال حسن خليفة، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩م.

(٤) انظر: لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (ص١٠٩)، ورأس المال (١/ ٤٦) لكارل ماركس، ترجمة: فالح عبد الجبار وغانم حمدون وآخرين، دار ابن خلدون، بيروت، ط أولى ١٩٨١م. والمعجم الفلسفي (ص١٥٥) مصطفى حسيبة.

(٥) رأس المال (ص٢٢). وانظر: لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (ص١٠٩).

حيث جعلوا من تلك "المادية الجدلية"[1] منظومة فكرية شبه متكاملة[2]، وبعد تعديل الديالكتيك الهيجلي المقلوب وصلوا إلى أن الأشياء في صيرورتها وتطورها ما هي إلا انعكاس لصيرورتها وتطورها في الخارج، خلافًا لهيجل الذي يرى أن

---

(١) المادية الجدلية هي: النظرية التي تقرر بأن المادة هي كل الوجود، وأن مظاهر الوجود على اختلافها نتيجة تطور متصل للقوى المادية، وأن ما هو عقلي يتطور عما هو مادي ولا بد أن يفسر على أساس طبيعي. أو هي: رؤية كونية علمية وفلسفية طرحها ماركس وإنجلز وطورها لينين استنادًا إلى التقدم العلمي والحركة العمالية الثورية. مفادها أن المادية علمية حين تكون جدلية ومن ثم تتجاوز المادية الجدلية مادية القرن الثامن عشر لأنها ميتافزيقية وميكانيكية، وتتجاوز جدلية هيجل لأنها مثالية، وتتميز عن الفلسفة القديمة بأنها لا تقف عند حد تفسير العالم بل تتجاوزه إلى حد التغيير، وذلك بالكشف عن القوانين المتحكمة في تطور الطبيعة والمجتمع والفكر، وعن مبادئ العالم الموضوعي وانعكاسه على الوعي الإنساني. وهي ركن أساسي من أركان الفكر الماركسي، إذ إن ماركس زاوج بين مثالية هيجل الجدلية ومادية فويرباخ الساكنة، فأنتج ذلك التزاوج طفلًا جديدًا عُرف باسم "المادية الجدلية" وهي مادية بحتة بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، تؤمن بالتطور، وفق قوانين الديالكتيك الثلاثة، وهي: نفي النفي، ووحدة صراع المتناقضات، وتحول الكم إلى كيف. وهي تتعامل مع الكون بوصفه كلاً مادياً متماسكاً، مؤكدةً على تبادل التفاعل بين العناصر، حيث يصبح كل فعل سببًا بدوره، والعكس صحيح، وحيث يؤدي تراكم التغيرات الكمية للحياة إلى تغيرات نوعية في الوجود، بما يعني ضمن إطار ذلك التصور للواقع وجود الحل التدريجي للتناقضات الداخلية بوصف ذلك أساساً للتاريخ. وسميت بالمادية الجدلية لأن طريقتها في اعتبار الظواهر الطبيعية ومنهجها في البحث والمعرفة جدليان، كما أن تفسيرها لظواهر الطبيعة ونظرتها إلى هذه الظواهر ماديان. وهكذا اتحدت المادية والجدلية اتحادًا لا يقبل فكاكًا، وهكذا ابتدعت تصور العالم الجديد، الثوري، الصحيح وحده دون غيره، المستجيب كل الاستجابة لمصالح وأهداف نضال الشغلية في سبيل انعتاقهم. انظر: أصول الفلسفة الماركسية (١/ ٢١) جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين، تعريب: شعبان بركات، مطبوعات المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، وألف باء المادِّيَّة الجدلية (ص٢١) فاسيلي بُودوستنيك وأفشيي ياخوت، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط أولى ١٩٧٩م، والمعجم الفلسفي (ص٥٥٥،٥٥٦) مراد وهبة، والدين في مواجهة العلم (ص١٣١) وحيد خان، ترجمة: ظفر الإسلام خان، مراجعة: عبد الحليم عويس، دار النفائس، بيروت، ط رابعة ١٤٠٧هـ، وفلسفات التربية (ص٢١٨) ناصر إبراهيم، دار وائل، عمان، ط ثانية، والمعجم الفلسفي (ص٥٥٦،٥٥٧) مصطفى حسيبة.

(٢) انظر: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ١٨٦و١٩٠).

الأشياء في صيرورتها وتطورها الخارجي انعكاس لما يجري في الفكر أو الروح. أي: أن الفكر والروح أصل عند هيجل وأشياءُ المادة من ثمراتها، بينما أشياءُ المادة عند الماركسيين هي الأصل والفكر والروح من ثمراتها؛ لأن الماركسية ترى أن المادة هي أول الموجودات وأقدمها، وكل الموجودات التي ظهرت بعدُ نتيجة وثمرة للمادة؛ كالروح والإحساس. فالماركسية ترى أن جدل الأطروحة ونفيها ونفي نفيها لا يتم بين الفكر والمادة كما قرر هيجل، وإنما يتم ضمن المادة وحدها دون تدخل أي عامل خارجي من فكر أو غيره، ومن هنا فقد ألَّهت الماركسية المادة وحدها، وتنكرت للخالق سبحانه وأنكرت وجوده.

وقد اتفق الفلاسفة الماديون على ثلاثة مبادئ:

" **الأول**: أن الوعي نتاج عملية تاريخية مديدة لتطور المادة.

والثاني: أن الوعي هو نتاج التطور الاجتماعي.

والثالث: أن وعي كل إنسان بمفرده يتشكل بنتيجة عملية تطور معقدة وطويلة جدًا، حيت يبلغ دماغه درجة معينة من النضج، وحين يكدس إذ يتربى في جماعة تجربة مهمة اجتماعية بحجم معين، ويمتلك النطق البين"[1].

وأخطر ما ترتب على المادية الديالكتيكية المتعلقة بالطبيعة وأحكامها هو وضع ماركس نظرياته على أساس التفسير المادي للتاريخ، ذلك التفسير المناقض للتفسير الديني بصورة سافرة[2]، فالماركسية ترى أن التاريخ بكل ما فيه من دين

---

(١) لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (ص٥٥).

(٢) انظر: الدّين في مواجهة العلم (ص١٣٠، ١٣١).

وأفكار وعلوم هو من نتاج المادة[١]، فالمادية التاريخية- كما تصورها الماركسيون- تُعد" قانونًا ضروريًا مطلقًا يهيمن على سائر الموجودات؛ لأن سائر الموجودات ليس إلا مادة، مهما تطورت وتشكلت"[٢]. كما تصل إلى أن" كل ما قد ظهر في تاريخ البشرية من أفكار وعلوم وقيم وأخلاق وفنون وآداب، إنما أثاره الصراع من أجل المادة والعيش. فقد كان لا بد أن يظهر ذلك كله كأسلحة ودروع في معركة التناقض بين الأطروحة والطباق والتركيب"[٣].

فهذا المبدأ الشيوعي وهو أن الانتقال من مرحلة إلى مرحلة يصحبه تغير حتمي في الأفكار والمعتقدات والسلوك،" من أخطر المبادئ الفلسفية الشيوعية، وهو مبني أساسًا على فكرة التطور المطلق التي أوحت به الداروينية[٤].. وتطبيقًا لهذا المبدأ ترى الشيوعية أن لكل طور تاريخي دينه وأخلاقه وتقاليده وعلاقاته المنبثقة من وضعه الاقتصادي، فإذا ما انتقل إلى طور آخر تغير كل ذلك تغيرًا حتميًا تبعًا لتغير الطور الاقتصادي"[٥].

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الماركسيين قد خالفوا الديالكتيك الهيجلي في نقطتين مهمتين:

---

(١) انظر: نقض أوهام المادية الجدلية (ص٥٦).

(٢) المرجع نفسه (ص٢٢٥).

(٣) المرجع نفسه (ص٥٩).

(٤) يقول عبد الوهاب المسيري: " ويمكن القول بأن الداروينية هي النموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية الشاملة، إن لم يكن كلها". الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان (ص٩٧).

(٥) العلمانية (ص٣٠٠) سفر الحوالي.

الأولى: أن الحركة في مفهومها الديالكتيكي تقوم على أساس التناقض والصراع بين المتناقضات. فهذا التناقض والصراع هو القوة الداخلية، الدافعة للحركة والخالقة للتطور. وهذا على عكس المفهوم الفلسفي عن الحركة فإنه يُعد سيرًا من درجة إلى درجة مقابلة، من دون أن تجتمع تلك الدرجات المتقابلة في مرحلة واحدة من مراحل الحركة. فظن الماركسيون أن هذا لون من التناقض، وأن الوجود المتطور يحتوي على الشيء ونقيضه، وأن هذا الصراع بين النقيضين هو الذي يولد الحركة.

والثانية: أن الحركة في الرأي الماركسي لا تقف عند حدود الواقع الموضوعي للطبيعة، بل تعم الحقائق والأفكار البشرية أيضًا. فكما يتطور الواقع الخارجي للمادة وينمو، كذلك تخضع الحقيقة والإدراكات الذهنية لقوانين التطور والنمو نفسها، التي تجري على دنيا الطبيعة، وعلى هذا الأساس لا توجد في المفهوم الماركسي للفكرة حقائق مطلقة[1].

وبناء على ما سبق فإنَّ الماركسية تقف من الدين موقفًا إلحاديًّا، وقد عبر ماركس عن نزعته الإلحادية بصريح العبارة، عندما قال: " إن أيّ موجود كائنًا مَنْ كان لا يمكن أن يكون مستقلًا في عيني نفسه إلا إذا كان مستكفيًا بذاته، وهو لا يمكن أن يكفي نفسه بنفسه إلا إذا كان لا يدين بوجوده لأحد"[2].

(١) انظر: فلسفتنا (ص٢٠٤-٢٠٧).

(٢) Jean La Croix: " Marxisme، Existentialisme، Personnalisme" Paris، P.U.F.، 2e edition، 1951، Ch. i.، L،Homme Marxiste، pp ٣٣-٣٤ نقلًا عن: مشكلات فلسفية معاصرة مشكلة الإنسان (ص١٨٥).

والماركسية مصرة على الإلحاد، بل تراه إلحادًا إيجابيًّا، يقول روجيه جارودي[1]:

" أما "الإلحاد الماركسي" الذي هو أيضًا إلحاد القرن العشرين، فهو في جوهره إنسي- أي: إنساني النزعة- منطلقه ليس رفضًا، بل هو تأكيد، تأكيد استقلال الإنسان. أما نتيجته: فهي رفض كل محاولة لحرمان الإنسان من قدرته المبدعة والمبدعة لذاتها... على أن ما يميز الإلحاد الماركسي البحت؛ هو أنه على خلاف سابقيه لم يكتف باعتبار الدين خديعة فحسب اصطنعها المستبدّون، أو مجرد وهم ولَّده الجهل، بل إن ماركس وأنجلز قد بحثا عن الحاجات الإنسانية التي تلبيها الأديان بهذه الصورة المخادعة، فوصلا- كما يقول ماركس- إلى أن هذه الأديان هي في وقت واحد: انعكاس لشقاء فعليٍّ، واحتجاج على هذا الشقاء... وهذه الحقيقة التاريخية- أن الدين انعكاس لشقاء فعلي- التي لا سبيل إلى نكرانها؛ هي التي يلخصها ماركس في تعبير مقتضب "الدين أفيون الشعوب""[2].

كما أن الماركسية لا تقبل بوجود فكرة الإله وترفض كل الغيبيات، كما سبق، وعبارة "لا إله والحياة مادة" ليست" شعارًا بل مادة دستورية في قانون الاتحاد

---

(١) روجيه جان شارل جارودي، ولد في ١٧ يوليو ١٩١٣ بمرسيليا الفرنسية، من أبوين غير دينيين، اعتنق البروتستانتية في عام ١٩٢٧م، متأثرًا في ذلك بموريس بلونديل. وفي عام ١٩٣٣م التقى بالفكر الماركسي وانضم للحزب الاشتراكي الفرنسي، ويُعد في تلك الفترة أهم منظري الماركسية، ثم انقلب بعد ذلك عليها واصفًا إياها بالماركسية الوثوقية. وفي عام ١٩٨٢م زعم أنه أسلم ثم اتضح أن الإسلام الذي اعتنقه إنما هي الدعوة الإبراهيمية لجمع اليهودية والنصرانية والإسلام في دين واحد، له قرابة الستين كتابًا.

(٢) ماركسية القرن العشرين (ص١٤٤-١٤٦) روجيه جارودي، ترجمة: نزيه الحكيم، دار الآداب، بيروت، ط خامسة ١٩٨٣م.

السوفييتي"[1].

وهـي بهذا تلتقي مع فلسـفة التنويـر، التي ترى أن" الديـن- كل دين- ليس سـوى انعكاس خيالي في رؤوس الناس لتلك القوى الخارجية التي تسـود عليهم في حياتهم اليومية، انعكاس تتخذ فيه القوى الأرضية شكل القوى غير الأرضية"[2].

والحقيقـة أنه مـا كان لهذا الفكـر المادي وهذه الفلسـفة الشـيوعية بجناحيها "الماديـة الجدليـة" و"الماديـة التاريخية" ذات الموقف الصلـف والمتطرف من الأديان كلها، ومصادمتها للفطرة، ما كان لها أن تنتشر لولا الجو الأوربي المشـحون بالضيق والتبرم من الكنيسـة ورجالها، فاستغلت الشيوعية تلك الغضبة الجماهيرية فوجهتها إلى ثورة هوجاء على الدين ذاته[3].

ضم ماركس إلى الديالكتيـك الهيجلي فكرة الاغتراب الديني، متأثرًا في ذلك بشخصيتين مهمتين:

الأولى: أسـتاذه هيجل[4]، وهو ما حدا بكثير من المفكرين إلى أن يجمعوا على أن فكـرة الاغـتراب هي بمنزلة النواة في الفكر الماركـسي كله، والمنبع الأصلي لها هو هيجل[5].

---

(١) العلمانية (ص٣٠٣) سفر الحوالي.

(٢) لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (ص١٣٤).

(٣) انظر: العلمانية (ص٢٩٣) سفر الحوالي.

(٤) انظر: العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي (ص٨٩) كارل ماركس وفريدريك إنجلز، ترجمة حنا عبود، دار دمشق، ط أولى ١٩٧٨م.

(٥) انظر: نقد فلسفة هيجل (كيركجورد- فويرباخ- ماركس) (ص١٥٧).

وقد قامت فكرة الاغتراب عند هيجل على أمرين، الأول: سلب المعرفة، والثاني: سلب الحرية، وعلى هذين الأمرين يقوم الفهم النسقي لمفهوم الاغتراب عند هيجل، فالإنسان عنده يخرج ماهيته باستمرار، وهو لا يتعرف إلى نفسه بوصفه إنساناً إلا أمام ما ينتجه من أعمال منفصلة عنه، والحركة الجدلية ههنا تنطلق من هذا الانفصال، فالفكر يتموضع[1] على شكل وقائع مادية وثقافية، والعالم الموضوعي يبدو كـ"روح مغتربة". ولكن عليه أن يُجسد من جديد تلك الماهية المموضعة، أي: أن الفكر يخرج من ذاته فيتجسد في الإنجازات الاجتماعيّة والثقافيّة الكبرى. لكنه ما يلبث أن يكتشف أنه سليب فيما أنجزه وغريب عنه. فلا يلبث أن يتخطى اغترابه السابق ليعبر إلى مرحلة جديدة، يقول هيجل: " ولكن الكيان الذي لهذا العالم، مثله مثل حقيق الوعي- بالذات، إنما يقوم على الحركة التي بحسبها يتخرج هذا الوعي- بالذات من حيث يخلع عنه شخصيّتَهُ، فيُنتج بذلك عالـَمَه، ويسلك ضدّه إزاءه كأنْ بإزاء عالم غريب على نحو أنه يسعى مذّاك إلى الاستحكام فيه. لكن التخلي عن الكون- لذاته الذي للوعي- بالذات هو نفسه نجْمُ الحقيق، وأنه لـبـهِ يتنفّذ في- الحال عين الحقيق.- أوْ: ليس الوعي- بالذات إلا شيئًا ما، وليس لـه واقع إلا من حيث إنه هو نفسه يغترب ذاتيًا، وبذلك فهو إنما يستوضع ذاته ككلي، وهذه الكلّيّة التي له إنما هي صلاحه وحقيقته"[2].

وليس تاريخ الإنسانية عند هيجل أو تاريخ "الروح" سوى تاريخ الاغترابات

---

(١) التموضع في علم النفس يعني: تحول الإحساس من مجرد حالة انفعالية إلى إدراك مصطبغ بصبغة الواقع. انظر: المعجم الفلسفي (ص٢١٥) مراد وهبة.

(٢) فينومينولوجيا الروح (ص٥١٧،٥١٨) هيجل، ترجمة وتقديم: ناجي العوْنليّ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى ٢٠٠٦م.

الضرورية والمتتالية التي يمرّ بها والتي يشكّل مجموعها ماهيته[1]، فالاغتراب مرحلة ضروريّة عنده يعبّر فيها الفكر عن ذاته ثم يتخطّاها، ويتحدد الجوهر الإنساني، في نهاية التاريخ في مجموعة الاغترابات التي مرّ بها الإنسان، ويعد هيجل الاغتراب مرحلة ضروريّة، حيث يقول: " أمّا هذا الصنيع وهذه الصيرورة اللذان يتصيّر بهما الجوهر حقًا فإنما هما اغتراب الشخصية؛ لأن الـهُو الصالح في- ذاته ولذاته وفي- الحال، أعني الذي بلا اغتراب، إنما يعدمُ الجوهرَ... فجوهره إنما هو اختراجه ذاته، والاختراج هو الجوهر، أو: هو القوى الروحيّة المنتظمةُ إلى عالَمٍ والقائمة برأسها من خلال ذلك"[2].

فالعالم عند هيجل هو الروح المطلق في حال اغتراب، أو العقل المطلق أو الله بخَلْقه للطبيعة، والإنسان قد طرح جزءًا منه خارجه، فاستحال هذا الجزء غريبًا عليه، لكن الإنسان دون الطبيعة هو الذي يحاول أن يرفع هذه الغربة!، فيعيد إلى الله سيطرته على الطبيعة من خلال فهمه وسيطرته عليها، أي: أن العقل المطلق يستعيد الطبيعة من خلال فهم العقل المتناهي الإنسان لها والسيطرة عليها، وليس التاريخ سوى محاولة الإنسان الدائبة أن يتعرف إلى الطبيعة ومن ثم تنمية وعيه بالمطلق[3].

---

(١) انظر: فينومينولوجيا الروح (ص٢٦٧-٢٧٣)، ولودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (ص٢٨،٢٩).

(٢) فينومينولوجيا الروح (ص٥١٤).

(٣) انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (ص١٥٣،١٥٤) للحفني، وموسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ١٥٣،١٥٤) للحفني، والمعجم الفلسفي (ص٧٦) مراد وهبة، والحوار المتمدن العدد ١٦١٤ في ١٧/ ٧/ ٢٠٠٦م. ومقال: الوضع العربي الراهن- انكشاف الأوضاع المتعددة للاستلاب، لمحمد شاويش على الشبكة العنكبوتية على الرابط:
http: / /akhbar.khayma.com /modules.php?name=News&file =article&sid=13

الشخصية الثانية: فويرباخ، الذي كان ماركس محبًا له ومقدرًا، وقد كتب له رسالة عبر فيها عن حبه وتقديره، حيث قال فيها: "يسعدني أن أجد مناسبة التعبير عن كل التقدير وأيضًا اسمح لي بهذه الكلمة كل الحب، اللذين أكنهما لك. إن كتابيك" فلسفة المستقبل" و"جوهر الدين" يزنان رغم حجمهما الصغير أكثر من مجموع الأدب الألماني المعاصر"[1].

ففويرباخ انطلق في نقده للفلسفة المثالية وخاصة الهيجلية من اعتبارات نقده للاغتراب الديني، وبالفعل كان نقده للمثالية تاليًا لنقده للدين، يجد تفسيره إلى حد كبير في الصيغة الاغترابية التي كانت تجسدها فلسفة هيجل. ومن افتراض فويرباخ أنه إذا لم ينقد فلسفة هيجل فلن يكون قد أنجز نقده للدين واللاهوت المسيحي، ومن هذا النقد استنبط فويرباخ مذهبه الإنساني، بوصفه ردَّ فعل لاستلاب الإنسان واغترابه في الله، كما هو معبر عنه في الدين وخاصة المسيحية، ومن هذا المنطلق فقد جرى التوافق على عدِّ كتابه"جوهر المسيحية" ميثاق الإنسانية الملحدة[2]، ونقد الدين هو النقطة المحورية في كل أعمال فويرباخ، فهو له هدف واحد وخط واحد وموضوع واحد هو نقد الدين[3].

---

(١) انظر: Karl Marx، Lettr to Ludwig Feuerbach، Selected writings، edited by David Mclellan، P ١١٣. نقلًا عن: نقد فلسفة هيجل (كيركجورد- فويرباخ- ماركس) (ص١٥٤).

(٢) انظر: فويرباخ (ص١٥) هنري آفرون، ترجمة: إبراهيم العريس، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٨١م.

(٣) انظر: نقد فلسفة هيجل (كيركجورد- فويرباخ- ماركس) (ص١١٧).

أخذ ماركس فكرة الاغتراب[1] هذه فطورها عما كانت عليه، مركزًا على الاغتراب الاقتصادي دون الاغتراب الديني؛ لأن الاغتراب الديني هو اغتراب الوعي، والاغتراب الاقتصادي هو اغتراب الحياة الواقعية، ومن ثم فإن تخطِّيه يشمل الجانبين، ومن ثم فإن إزالة اغتراب الإنسان عند ماركس لن يكون في إطار معرفي وفكري كما هي الحال عند هيجل[2]، حيث إن الاغتراب عند هيجل كان نظريًّا، أي: على مستوى الفكر ولذلك فشلت محاولة هيجل من وجهة نظر ماركس[3].

أما الاغتراب عند ماركس فقد أصبح حالةً سلبيةً مطلوب نقضها والقضاء عليها؛ لأن الإنسان يفقد ذاته فيها. كما أن موقف ماركس من الاغتراب كان عمليًّا وأخلاقيًّا ووضعًا شاذًا يجب إنقاذ الإنسان منه خلافًا لهيجل الذي كان موقفه منه نظريًا.

وفيما كان موقف هيجل من الاغتراب نظريًّا؛ فإن موقف ماركس منه عملي وأخلاقي.

كما يرى هيجل في الاغتراب خروجًا من الذات وأداة لإغنائها، فإن ماركس

(١) هيجل كان يستعمل مصطلحين، أحدهما "التخارج"، والآخر "الاغتراب"، وكل واحد منهما له معنى يخصه عند هيجل، فالأول: عبارة عن عملية تنطبق على التاريخ كله، أو على الأدق عملية ميتافيزيقية، فائقة للتاريخ، بمعنى أن التاريخ نفسه ليس سوى حال من أحوالها. وأما الآخر: فهو وإن كان أمرًا تاريخيًا فإنه لا ينطبق على التاريخ بجميع فتراته، بل هو على العكس من ذلك لا ينتمي إلا إلى عصر بعينه. إلا أن ماركس ظن أن المصطلحين بمعنى واحد ولم يدرك تفرقة هيجل بينهما فنقد هيجل في ذلك. انظر: الاغتراب سيرة مصطلح (ص١٦٤-١٧٥) محمود رجب.

(٢) انظر: نقد فلسفة هيجل (كيركجورد- فويرباخ- ماركس) (ص١٦٤).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ص١٥٨).



ربط الاغتراب بالعمل المأجور وتَموضُع الإنسان بالنسبة له. فالإنسان ينتج عملًا لكنه يصير عبدًا له، بمعنى أنه يشعر بالغربة عما تنتجه يداه، وتتفاقم هذه الغربة إذا علمنا أن في العمل إمكانياتٍ حقيقيةً لتفتُّح طاقات الفرد وتطوُّره.

وهكذا حوَّل ماركس الاغتراب من ظاهرة فلسفية ميتافيزيقية، كما كان عند هيجل، إلى ظاهرة تاريخية لها أصولها التي تنسحب على المجتمع والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والنتاجات النظرية. وبهذا استعمل ماركس مفهوم الاغتراب لوصف" اللا أنسنة"، التي تنجم عن تطور علاقات الإنتاج في المجتمع الرأسمالي. وبناء عليه فإن جوهر الإنسان يتحدد عند هيجل في نهاية التاريخ، وهو مجموعة الاغترابات التاريخيّة التي مرّ بها الإنسان وتخطياتها، أما جوهر الإنسان عند ماركس فهو سابق على الاغتراب ومستقل عنه. فالجوهر الإنساني هو مجموع كل العلاقات الاجتماعية التي هي في نهاية المطاف من صنع الإنسان نفسه في مسيرة التاريخ العالمي. والإنسان عند ماركس مغترب في كل مستويات الحياة: في الدين، والفلسفة، والسياسة، والحياة الاقتصادية، وقد أرجع هذا الاغتراب بكل أشكاله التي لاحظها في المجتمع إلى استلاب أساسي: هو استلاب الطبقة العاملة في نمط الإنتاج الرأسمالي، وذلك لا يعني أنه يهمل وجود الأشكال الأخرى للاغتراب، ولكنه يربط ذلك الوجود بظاهرة اقتصادية شاملة هي منبع تصدع الإنسان والعلاقات الإنسانية وإفقارهما. فلا بد من نقد ذلك الاغتراب بكل أشكاله ومحاربته والقضاء عليه وتحويل هذا النقد إلى ممارسة سياسية تغييرية، وهذا لا يتأتى لماركس إلا تحت مبضع النقد الاقتصادي السياسي للنمط الرأسمالي في علاقات

قـواه الإنتاجية، يقول كارل ماركس في مخطوطات عام ١٢٥٩هـ، الموافق ١٨٤٤م: "يزداد عالم البشر فقرًا كلما ازداد عالم الأشياء غنى"[١].

كما استعمل ماركس فكرة الاغتراب في نسختها الفويرباخية، وفسر بها الدين أيضًا، ومن شـدة بغضه وحنقه وحقده النفسي للرأسـمالية والدين زعم أن ما يقوله ليس نظرية من وضعه، وإنما " الحتمية التاريخية" تحتم فناء الرأسـمالية والنظم الدينية والأخلاقيـة الموالية لها، ثم يتبـع ذلك حلول نظام الملكية الشـعبية محل تلك النظم. وهـذه الإضافـة من ماركس إلى الاشـتراكية، والتي يعدها هو واقعًـا عمليًّا، لم تكن إلا جنونًـا فكريًّا احتضنه الاشـتراكيون الجدد من أتباعه بالحرارة نفسـها التي قدمه بها كارل ماركس[٢].

ونظريـة ماركـس للديـن من أكثـر النظريات عبثيـة، فهو يـرى أن الدين من صنـع الإنسـان، حيث يقـول: " إن الإنسـان يصنع الديـن، وليس الديـن هو الذي يصنع الإنسـان... الدين زفرة المخلوق المضطهد، روح عالم لا قلب له، كما أنه روح الظروف الاجتماعية التي طرد منها الروح. إنه أفيون الشعوب"[٣].

فالأفـكار الدينيـة في نظـر الماركسـية تحمل طابـع الانتهازيين، ومـن ثم كان

---

(١) Manuscrits de 1844.p 29 نقلاً عن: حول الاغتراب والماركسية، مقال للأخضر القرمطي، في مجلة الحوار المتمدن العدد ٢٧٥٣ في ٢٩/٨/٢٠٠٩م. وانظر: نقد فلسفة هيجل (كيركجورد- فويرباخ- ماركس) (ص١٦٤).

(٢) الدين في مواجهة العلم (ص١٢٨). وقد أشار وحيد الدين خان إلى أن حقيقة الصراع بين الاشتراكية والدين هو حصاد لصدام الاشتراكية مع المسيحية الغربية، وقد ورثت الأديان الأخرى ذلك الصراع من حيث لا تشعر هي بحقيقته. (ص١٢٤).

(٣) حول الدين (ص٣٣،٣٤). وانظر: موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ (ص٢١٨،٢١٩) أحمد العوايشه، المكتبة الإسلامية، عمان، الأردن، ط ثانية ١٤٠٤هـ.

العصر الذي وجد فيه الدين عصر الإقطاع والرأسمالية، وهو عصر الانتهازيين اللصوص، كما أن الأفكار الدينية التي تولدت في هذا العصر تحمل الطابع الانتهازي الاستعماري نفسه[1].

كما ترى الماركسية أن البشر - باستمرار حتى الوقت الحاضر - قد اصطنعوا تصورات خاطئة عن أنفسهم وماهيتهم، وعما يجب أن يكونوا عليه، ولقد نظموا علاقاتهم وفقًا لأفكارهم عن "الله"، والإنسان العادي، حتى كبرت هذه المنتجات في عقولهم فهيمنت عليهم، فأصبح الخالق الإنسان ينحني أمام مخلوقه الله، فهي تحاول أن تحرر البشرية من هذه الأوهام والخرافات، يقول ماركس وإنجلز: " ألا فلنحررهم إذن من الأوهام والأفكار والعقائد والكائنات الخيالية التي يرزحون تحت نيرها، ألا فلنتمرد على حكم هذه الأوهام بأفكار تقابل ماهية الإنسان كما يقول أحدهم، وأن يتخذوا منها موقفًا نقديًا كما يقول الآخر، وأن ينزعوها من رؤوسهم كما يقول الثالث"[2].

ولذا كانت محاربة الماركسية للدين هي الخطوة الأولى، يقول ماركس: " ونقد الدين هو الشرط الممهد لكل نقد... إن إلغاء الدين من حيث هو سعادة وهمية للشعب، هو ما يتطلبه صنع سعادته الفعلية... فنقد الدين هو بداية نقد وادي الدموع الذي يؤلف الدين هالته العليا... إن نقد الدين يدمر أوهام الإنسان لكي يفكر، يفعل، يكيف واقعه بصفته إنسانًا تخلص من الأوهام وبلغ سن الرشد، لكي

(١) انظر: حول الدين (ص٥٧)، والإسلام يتحدى (ص٣٠).

(٢) الإيديولوجية الألمانية (ص١٩).

يدور حول نفسه، أي: حول شمسه الواقعية"[1].

وها هو ذا لينين يقول: " الماركسية هي المادية، وهي من ثَمَّ معادية للدين، والإلحاد جزء طبيعي من الماركسية لا ينفصل عنها. إن البحث عن الله لا فائدة منه، ومن العبث البحث عن شيء لم يخبأ، وبدون أن تزرع لا تستطيع أن تحصد، وليس لك إله لأنك لم تخلقه بعد. والآلهة لا يُبحث عنها وإنما تخلق"[2].

فالماركسية تريد فهم الطبيعة دون أي تدخل خارجي، كما يقول إنجلز: " فهم الطبيعة بدون تدخل خارجي"[3].

هذه هي عقيدة الماركسية في الله وفي الدين، باختصار شديد: إلحاد سافر.

---

(١) حول الدين (ص٣٣،٣٤).

(٢) عن كتاب: حقيقة الشيوعية (ص١٨٨،١٨٩)، اشترك في إعداده: أمين شاكر وسعيد العريان وعلي أدهم، نقلًا عن: كارل ماركس الماركسية والإسلام (ص٧٣) كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى ١٤١٣هـ.

(٣) أصول الفلسفة الماركسية (ص٢٣٠).

❁ المطلب الثالث: تأثر حسن حنفي بالفكر الماركسي وأثر ذلك على الدين:

إن الفكر الماركسي جزء لا يتجزأ من التكوين الفلسفي لحسن حنفي، ولذا فلا غرابة أن يكون له أثر كبير عليه، وهو الذي قضى ردحًا من عمره شيوعيًا ملحدًا، كما قال هو عن نفسه: " ولما كانت الجماعات الإسلامية تملأُ الجو صخبًا كنت بطبيعة الحال شيوعيًا ملحدًا"[1].

ولا زال ماركسيًا مستمسكًا بماركسيته، حيث يقول: " أنا هنا ماركسي أكثر من الماركسيين"[2].

وقال في موضع آخر: " أنا ماركسي شاب، وهم[3] ماركسيون شيوخ"[4].

وهو يحترم ماركس ويجلّه، حيث يقول: " أنطلق من الإسلام باعتباره دعوة من أجل الحق والخير والعدالة والمساواة، وفي الطريق سألتقي بمن يهدفون إلى نفس الغايات، فأعتبرهم رفاق نضال، ومن بين هؤلاء ماركس الذي نجله ونحترمه..."[5].

والحقيقة أن هذه الغايات التي يسعى لتحقيقها- وسبقه إليها ماركس- تصب في قالب الإلحاد، حيث إن ماركس من الشخصيات التي أسست للإلحاد في العالم، واستطاع بمطلقه الاجتماعي استبعاد الله من الفلسفة ومن الحياة العلمية،

(١) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣١)و (٦/ ٢٥١)و(٦/ ٢٧٨).
(٢) الإسلام والحداثة (ص٢٢١ و ٢٣٨).
(٣) يقصد إخوانه العلمانيين. وانظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٥٨).
(٤) الإسلام والحداثة (ص٢١٨) وانظر: (ص٢٢١ و ٢٣٨)، والدين والثورة في مصر (٢/ ٢٤٧).
(٥) أطول حوار مع حسن حنفي، مجلة ٢١/ ١٥ العدد (١) نوفمبر ١٩٨٢م (ص٤٥).

وكان يتفق مع فويرباخ قلبًا وقالبًا على أن الإنسان كلما رفع من قدر الله- تعالى- حط من شأن نفسه[1].

تأثر حسن حنفي بالمذهب الماركسي منذ نشأته، فقد نشأ في مصر وكانت تعج بالاشتراكية والماركسية آنذاك، وتعود جذور هذه الفكرة الإلحادية في مصر إلى التنظيمات الشيوعية التي وجدت بين أوساط العمال والأجانب في مصر وبالذات الإيطاليين والأرمن واليونانيين الذين قَدِموا إلى مصر في أوائل القرن العشرين من بلاد احتدم فيها الصراع بين العمل ورأس المال. فحملت تلك العناصر معها بذور العمل الثقافي الاشتراكي، وشاركت في تأسيس النقابات العمالية الأولى في مصر. وكانت هذه التنظيمات في بعض الأحيان تمثل تكوينات قومية مغلقة تعمل كامتداد للأحزاب الشيوعية في أوطانهم الأصلية. وبالتوازي مع هذا النشاط الأجنبي وبتأثيره فقد تشكل خطاب اشتراكي مصري كانت شرارته الأولى وبداياته مع كتابات "سلامة موسى"[2]، و"شبلي

(١) انظر: الله في الفلسفة الحديثة (٣٥٤) جيمس كولينز، وترجمة: فؤاد كامل، دار قباء، عبده غريب، ط ثانية ١٩٩٨م.

(٢) سلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٨م) قبطي مصري من مواليد كفر سليمان العفي من قرى مركز منيا القمح بالشرقية، مضطرب الاتجاه والتفكير، دعا إلى الفرعونية، ووصف فلسفته بالجهادية لأنه يجاهد الرجعية والاستعمار والاستبداد، ميوله يسارية. أصدر مجلة: المستقبل والمجلة الجديدة، وجريدة المصري. مصادر فلسفته: اليهودية والنصرانية والإسلام والبوذية والهندوكية. انظر: الأعلام (٣/ ١٠٧)، وموسوعة الفلسفة (١/ ٧٣٩-٧٤٤) للحفني.

شُميِّل"[1]، و"فرح أنطون"[2]، الذي قدم الاشتراكية على أنها دين الإنسانية الجديد. كما ساهم بعض اليهود في نشرها مثل "هنري موريل"[3].

وقد حاول- كعادته- صبغ هذه النظرة المادية بالإسلام، مستدلًا عليها بالوحي إذ جعل نزول الوحي إعلانًا لأول مرة عن ارتباط الفكر الوحي بالواقع، بل أعطى الأولوية للواقع على الفكر، وذلك بوصفه سبب النزول أولًا ثم نزول الآية ثانيًا[4]. وهذا ما يفسر لنا دعوته وإصراره على مجاوزة كل ما تجاوز الحس والمشاهدة، ويدخل في ذلك الغيب كله[5].

---

(١) شبلي إبراهيم شميل (١٨٥٣-١٩١٧م)، وقيل: كانت ولادته في ١٨٥٠م، لبناني نصراني، من أسرة أورثوذكسية، من طليعة الكتاب في الفكر العلمي، وفلسفته مادية. ولد بقرية كفر شيما بلبنان من أسرة بورجوازية ريفية، تعلم بالكلية البروتستنتية في بيروت (الجامعة الأمريكية فيما بعد)، هاجر إلى مصر واستقر بها وأنشأ مجلة "الشفاء" سنة ١٨٨٦م، كما أصدر صحيفة أسبوعية بالتعاون مع سلامة موسى سنة ١٩١٤م، أُغلقت بعد إصدار ستة عشر عدداً منها، هلك فجأة في القاهرة. كان معجبًا إعجابًا شديدًا بفلسفتي داروِن وبوخنر، وهو أول من أدخل هذه النظريات إلى العالم العربي، من خلال كتاباته في مجلة المقتطف. انظر: الأعلام (٣/ ١٥٥)، وموسوعة الفلسفة (١/ ٧٨٣-٧٨٥) لحفني، ومعجم الفلاسفة (ص٤٠٢،٤٠٣) جورج طرابيشي.

(٢) فرح أنطون إلياس أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢م)، سوري، ولد في طرابلس الشام، تسلم إدارة مدرسة للروم الكاثوليك بطرابلس، انصرف إلى الأعمال الكتابية، وكان صاحب قلم، اضطر للهجرة إلى مصر تحت ضغط تقييد حرية أهل الفكر في بلاده، أصدر بالإسكندرية مجلة "الجامعة" لمدة سبع سنوات، شارك في تشكيل الفكر المصري. انظر: الأعلام (٥/ ١٤١)، و موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ٩٦٠،٩٦١) للحفني.

(٣) انظر: الحركة العمالية في مصر (١٨٩٩-١٩٥٢) (ص٢٣٢،٢٣٣) رؤوف عباس، دار الكاتب العربي ١٩٦٧م، وموقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين (١/ ٢٦٩) مصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط ثالثة ١٤١٣هـ وفلسفة المشروع الحضاري (١/ ٥٣٣ وما بعدها)، وهموم الفكر والوطن (٢/ ٤٥٣).

(٤) انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١٢٦).

(٥) انظر: التراث والتجديد (ص١٢١)، ومن العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٧٢)، وتربية الجنس البشري (ص٧٨)، وهموم الفكر والوطن (١/ ٨٢و٤٥٧).

فحسن حنفي ليس بدعًا من هذه المنظومة الماركسية، فهو يرى أن الفكر ينشأ من الواقع[1]. كما يرى أن الإنسان في لحظة من لحظات اغترابه اخترع لفظ "الله" ليعبر به عن رغباته التي يعجز عن تحقيقها، فهو تصوُّرٌ واختراعٌ إنساني أكثر من أن يكون وجودًا خارجيًّا غيبيًّا، فالإنسان خلق الله على مثال رغباته وأمنياته، حيث يقول: "فالله باعتباره هو الوجود الواحد، أو المجرد الصوري أو العلة والغاية، كل هذه التصورات هي في حقيقة الأمر مقولات إنسانية تُعبر عن أقصى خصائص الإنسان"[2].

كما يعدّ وجود فكرة الله من صنع الإنسان وخلقه بل هو خرافة، وإلهه عنده جسم مرئي، وهو يَخلق من ذاته إلهًا يكون هو نفسه مثل المسيح عليه السلام حيث يقول:" الله يخلق من ذاته إلهًا يكون هو نفسه مثل المسيح. والله جسم، موجود واقع مرئي"[3].

فالإنسان- عند حسن حنفي- حينما عجز أمام الطبيعة والظواهر الاجتماعية التي تتعلق بالاضطهاد الطبقي وفقدان الأمل وضعف الوعي الاجتماعي، احتاج أن يخترع فكرة الله وفكرة الدين لسد هذا العجز، فالإله يصبح هو المنقذ الأسمى وأكمل الكمالات، فهو فكرة إنسانية أبدعها الإنسان، وليس الإنسان من إبداع الإله[4].

---

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (١/ ٣٤ و٦٣).

(٢) دراسات إسلامية (ص٤٠٥) وانظر: (ص٣٩٧).

(٣) من العقيدة إلى الثورة (٥/ ٤٣١).

(٤) انظر: حول الدين (ص١٨٠).

ففكرة الإله والدين- عند الماركسيين- نقيض العلم المادي الجدلي الذي يعكس لنا تناقضات الواقع بإخلاص وبدون أية زيادات غريبة خيالية؛ لأن الإله في نظرهم لا يمكن البرهنة عليه، وهو ثمرة وضع الناس الموضوعي في المجتمع القديم[1]، والدين بكل شعائره ما هو إلا اغتراب من الإنسان عن نفسه ومجتمعه، وهو "وليد الأرض وليس وليد السماء"[2]، وهو تراث شعبي يجب تطويره ومركسته عملًا بفكرة التطور التي استقاها من الماركسية ولسنج.

ولما كانت الماركسية ترى الدين من صنع الإنسان[3]، فإن حسن حنفي يراه كذلك، وقد تولد- في نظره- من الجهل، وهو بتفسيراته الخيالية يحل محل التفسيرات العلمية، فيعمل على ستر الواقع وإسدال الستار على التفسير الموضوعي للظواهر، ولهذا كان الرجل المتدين في نظره مناوئًا للعلم حريصًا على أوهامه. وقد استعمل مصطلح ماركس نفسه في أن الدين زَفرةُ المضطَهَدين وأفيون الشعوب، حيث قال ماركس: " الدين زفرة المخلوق المضطهَد... إنه أفيون الشعوب"[4]. وقال حسن حنفي- وهو يتحدث عن الاتجاهات الدينية قبل ١٣٧١هـ الموافق١٩٥٢م-: "ويمثل الغربيون اتجاهين أساسيين: الماركسية والليبرالية. فقد عدَّ الماركسيون الدين طبقًا للتصور الناقص الذي يُنقل عادة عن ماركس أنه أفيون الشعوب. الدين مظهر من مظاهر التخلف، وعامل من عوامل الاستغلال، ومضاد للعلم. ولكن بعض

---

(١) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم (ص٦٤٨).

(٢) المادية التاريخية (ص٣١٣) كيلله وكوفالسون، ترجمة: إلياس شاهين، دار التقدم موسكو، نقلاً عن: العلمانيون والقرآن الكريم (ص٦٤٩).

(٣) انظر: حول الدين (٣٣،٣٤).

(٤) المرجع نفسه (ص٣٤).

الماركسيين الآخرين – يشير إلى نفسه – عدَّ الدين "صيحة المضطهدين" وهي نصف العبارة التي قالها ماركس ونسيها الناس"[1]. والحقيقة أن كلا العبارتين وهو ما جاء به ماركس، فلم يأت حسن حنفي في هذا بجديد.

ويقول في موضع آخر: "كما تسود الثقافة الوطنية[2] التقليدية الحكايات والأساطير والمغازي التي يُقصد بها التسلية والترويح عن النفس والاستمتاع بالرواية، وإثارة الخيال"[3].

وتناغمًا مع ماركسيته فإن الدين بالنسبة له خدعة تاريخية كبرى؛ لأن الماركسية تراه كذلك[4]، حيث يقول: "وإن كثيرًا وهو ما أصابنا من شكوك في مبادئنا الوطنية ومشروعنا القومي إنما حدث نتيجة لدعاة الإلهام والأنوار الربانية في الوادي المقدس وأثناء الاعتكاف في العشر الأواخر من رمضان أو فوق قمم الجبال بالقرب من السماء. وهو حتمًا خداع في خداع"[5].

ويؤكد هذا المعنى بقوله – تحت عنوان "الغيبيات لا الوقائع" –: "يتعامل[6] فكرنا القومي مع غيبيات يظنها وقائع، وهي في الحقيقة أوهام أو تخيلات"[7].

---

(١) الدين والثورة في مصر (٤/ ٨ و٢٩٨) و (٣/ ١٨٥). وانظر: المعجم الفلسفي (ص١٦٠) مراد وهبة.

(٢) المقصود بالثقافة الوطنية عند حسن حنفي الدين، حيث يقول: "تتكون الثقافة الوطنية من عناصر عديدة في مقدمتها الدين والتراث الديني... فما زال الدين أهم روافدها". الدين والثورة في مصر (١/ ١١).

(٣) الدين والثورة في مصر (٤/ ٤٠).

(٤) انظر: الإسلام يتحدى (١٦، ١٧).

(٥) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٢٩١، ٢٩٢).

(٦) في المطبوع مكتوبة هكذا: يتعمال. وهو خطأ مطبعي.

(٧) الدين والثورة في مصر (١/ ٧٨).

ووصلت به الحال إلى عدِّ تمحور العلم على الله -تعالى- والنبي ﷺ ضياعًا له، حيث يقول: " إن الذي حدث منذ القرن الثامن حتى الآن هو أن العلم نكص راجعًا إلى الوراء، فاختفت المقدمات النظرية: العلم والوجود. وتحولت الإلهيات والسمعيات إلى محوري العلم الأساسي: الله والنبي. فضاع العلم وضِعْنا"[1]. ومن المآسي في نظره التي نعيشها حتى الآن أن جعلنا تركيزنا على الله![2].

ويرى أن العقائد أدت إلى نتائج خطيرة على الوحي والإنسان والمجتمع والواقع والتاريخ، وهي في نظره ضد العقل وفوق العقل، وهي سر لا يمكن إدراكه بالعقل، بل هي نقيض العقل والأخلاق، وضد الطبيعة، ومن جوانب خطورتها في نظره، كما يقول: " إنها سلطة يجب التسليم بمقرراتها دون اعتراضها... وهي كلها تصورات خاطئة لمعنى العقائد بعد أن تم اكتشاف أنها من وضع التاريخ، تُعبر عن تجربة الجماعة الأولى التي آمنت بها وعكست فيها انفعالاتها، آمالها وآلامها. دَاخَلها التعصب الإنساني، وتحزبت لها الفرق، وتطايرت من أجلها الرقاب، ونُصبت من أجلها المقصلات، ودُبرت بسببها المذابح... وقد يكون هذا هو حال مجتمعاتنا المعاصرة وانتشار الحركة السلفية فيها حاملة لواء "العقائد" على "المصالح""[3].

كما يرى أن الدين ظاهرة اجتماعية متعددة الجوانب؛ النفسية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، وكل الظواهر الاجتماعية متغيرة وليست ثابتة، ومرتبطة

---

(١) من العقيدة إلى الثورة (١/ ١٧٤، ١٧٥).

(٢) المرجع نفسه (١/ ١٦١).

(٣) المرجع نفسه (١/ ٦٦، ٦٧).

بتغير المجتمع وتطوره[1]، حيث يقول: " لا يوجد إذن منهج موحد في فهم الدين لأن الدين ظاهرة متطورة نشأ بنشأة الإنسان على الأرض كما نشأ الفن ونشأت الفلسفة، وكلها مظاهر للعمران البشري"[2]، ويستدل على هذه الظاهرة بالتاريخ أو الاجتماع، ولهذا يبدو له الدين شيئًا غريبًا، وخطؤه الذي وقع فيه دراسته للدين على أنه "مشكلة موضوعية"، فيجمع كل ما أُطلق عليه اسم "الدين" في سلة واحدة، في أي مرحلة من مراحل التاريخ، وهنا ينحرف موقفه من الدين منذ البداية، ويصبح الدين في نظره عملًا اجتماعيًّا، أو مذهبًا أشعريًّا، أو خلْقًا سياسيًّا من صنع الساسة والزعماء[3]، أو تراثًا شعبيًّا، نتعامل معه كما نتعامل مع تراثنا الشعبي، المهم عدّه ظاهرة كأي ظاهرة اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، أو طلاسم لا بد من حلها، وعُقَد موروثة، والدين- في نظره- يقضي على التطور والتقدم والتنمية[4]، ومن هنا جاء إصراره على تسمية مشروعه بـ"التراث"، فها هو ذا يقول: " لذلك آثرنا لفظ التراث وليس الدين، فالدين جزء من التراث، وليس التراث جزءاً من الدين[5]، ويمكن التعامل مع التراث كما نتعامل مع المأثورات الشعبية بتطورها وصياغتها وإبرازها تعبيراً عن روح الشعب وتاريخه. القضية إذن ليست قضية دينية بل قضية

---

(١) انظر: حصار الزمن الماضي والمستقبل (علوم) (ص٧٣١).

(٢) المرجع نفسه (ص٧٣٧).

(٣) انظر: الدين والثورة في مصر (٤/ ٤٣ و٤٤ و١٩٣).

(٤) انظر: التراث والتجديد (ص١٩)، وهموم الفكر والوطن (٢/ ١٨٠).

(٥) وقد قسم التراث إلى مجموعات ثلاث من العلوم، هي: العلوم النقلية الخالصة، والعلوم النقلية العقلية، والعلوم العقلية الخالصة. وهنا يقول: وليس التراث جزءاً من الدين! وهذا من تناقضاته. انظر: دراسات فلسفية (ص١٥٦).

اجتماعية أو سياسية أو فنية أو تاريخية.

تجديد التراث إذن ليس غاية في ذاته بل وسيلة للبحث عن روح الشعب وتطويرها بوصفها وسيلة لتطوير الواقع ذاته ولحل مشاكله... الحديث عن التراث إذن ليس حديثاً عن الدين، فالتراث حضارة، والحضارة ناشئة بفعل الزمان والمكان، وكل ما في التراث ليس في الدين، وكل ما في الدين ليس في التراث. فالتراث إن هو إلا عطاء زماني أو مكاني، يحمل في طياته كل شيء... ومن ثم كانت أحكامنا على التراث بالرفض أو القبول أحكامًا لا تمس الدين في كثير أو في قليل، وكأن اختيارنا من التراث لا يؤدي إلى تكفير أو تضليل في الدين، فالدين ذاته أصبح تراثنا؛ لأن الدين قد تمثلته جماعة وحولته إلى ثقافة طبقاً لمتطلبات العصر. لا يوجد دين في ذاته بل يوجد تراث لجماعة معينة! ظهر في لحظة تاريخية محددة، ويمكن تطويرها طبقًا للحظة تاريخية قادمة"[1].

والاختيار الذي يشير إليه هو أن كل الاحتمالات القديمة في المسائل المطروحة بابها مفتوح على مصراعيه، وهي مهمة "التراث والتجديد" يختار أنسبها لحاجات عصره، حتى لو أدى ذلك الاختيار إلى الكفر وإلى هدم الدين وتقويضه، يقول: "... ما رفضناه قديمًا قد نقبله حديثًا، وما قبلناه قديمًا قد نرفضه حديثًا، فكل الاحتمالات أمامنا متساوية..."[2].

ونظرًا لكون اختيار البدائل ليس كافيًا لتأسيس علم كلام جديد؛ لأنه محدود بإبداع القدماء، وكأن المحدثين غير قادرين على إيجاد بديل جديد والاستمرار في الإبداع التاريخي، وكأن المحدثين مجرد نقلة عن القدماء، فقد فتح لنفسه المجال لكي

---

(١) التراث والتجديد (ص٢١).

(٢) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٨٠). وانظر: هموم الفكر والوطن (١/ ٨٢ و٤٥٧).

يـأتي بها شـاء من البدائل حتى لو لم يكن وهو ما قالـه القدماء، حيث يقول: " وإذا لم تنفـع البدائل وإعـادة الاختيار بينها فإنـه يمكن إبداع بدائل جديـدة"[1]، بحجة أن الـتراث لم يُغلق، ولأن الاختيـارات القديمة لم تعد صالحةً لهذا العصر أو ذلك،" إنما الاختيارات القديمة لم تعد صالحة نظرًا لظروف العصر المتغيرة"[2].

ويقـول: " وقد لا تكفي إعادة البدائل لتأسـيس علـم كلام جديد... الإبداع الجديـد ممكـن بنفس الشروط: قـراءة النصوص في ضوء العصر، وقـراءة العصر في النصـوص. ولـمّا كانت العصور متغـيرة تغيرت القراءات وتعدد الكلام من القديم إلى الجديـد"[3]، حتى لو أدى هذا البديل الجديد إلى إسـقاط اللفظ الشرعي القديم، حيـث يقـول: " وتدل ظاهرة التشـكل الكاذب التـي تعني الاسـتبدال اللفظي بين حضارتـين دون الاسـتبدال المعنـوي، الاسـتبدال الحقيقـي في اللفـظ والاسـتبدال الوهمي في المعنى، على جرأة لغوية تتمثل في إسـقاط اللفظ الشرعي القديم وإحلال اللفظ الوافد الجديد بدلًا عنه في بيئة يسيطر عليها الفقهاء"[4].

ويخـص كتابه مـن العقيدة إلى الثورة فيقـول: " من العقيـدة إلى الثورة تحويل العقيدة الإسلامية لإيديولوجية سياسية جماهير محتلة متخلفة"[5].

ويقصـد بالأيديولوجية: مجموعة العقائد والتصـورات والقيم التي تعبر عن فـترة تاريخيـة معينة عند شـعب معين، تحـدد رؤاه للعـالم وتعطيه بواعث للسـلوك،

---

(١) هموم الفكر والوطن (٢/ ٣٤٩).

(٢) المرجع نفسه (١/ ٨٠).

(٣) تاريخية علم الاجتماع (ص٨٤).

(٤) هموم الفكر والوطن (١/ ١٣٣).

(٥) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٨٠).

تنبع من واقع بوصفها نظرية كي تعود إليه بوصفها ممارسة[1]. والأيديولوجية التي يسعى إلى تحقيقها من خلال مشروعه هي الأيديولوجية الماركسية[2].

وجريًا خلف ماركس ووقعًا على خطاه فقد عدَّ "نقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع، وأن نقد الدين هو المقدمة الضرورية لتحريك الواقع"[3]. والدين عنده اجتهادات بشرية، تتغير بتغير الزمان والمكان، ومن ثم فهي نسبية[4][5]، وسبب تغير الدين في نظره أنه ابن عصره، وكل مرحلة فيه تعبر عن عصرها، حيث

---

(١) انظر: المرجع نفسه (١/ ٢٣).

(٢) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٣-٦٨).

(٣) انظر: الدين والثورة في مصر (٢/ ١٠٤).

(٤) انظر: هموم الفكر والوطن (١/ ٧٢).

(٥) النسبية هي وضع فلسفي، يرى أن كل وجهات النظر صحيحة ومتساوية، فكل الحقائق نسبية إلى الفرد. فالنسبية تُقرر أنه لا يوجد هناك حقيقة موضوعية، فما أراه هو الحقيقة بالنسبة لي، وما تراه هو الحقيقة بالنسبة لك، فلا يوجد خطأ. ففي النسبية ليس هناك أحد يقول: إن منهجي وطريقي هو المنهج الصحيح الوحيد. وهذا يعني أنه لا توجد هناك حقيقة أكثر مصداقية من الأخرى، ومن ثم لا يوجد مقياس موضوعي للحقيقة، ونتيجة طبيعية أن تنكر وجود إله مطلق. وكذلك تنكر أن التفكير العقلي يمكن أن يكتشف الحقيقة ويؤكدها. وإن كانت النسبية المعرفية لا تنكر وجود اختلافات في الثقافات المتنوعة؛ بل تؤكد ذلك، إلا أنها في المقابل لا يوجد هناك نظام إبستميولوجي (طريقة معرفة الأشياء) أعلى من نظام آخر. وبالطبع هذا يؤدي إلى إدحاض ذاتي وذلك بزعمها أن مبدأها للحقيقة النسبية هو حقيقة مطلقة وأنها تستخدم لتحديد النسبية المعرفية بأنها حق. يقول عبد الوهاب المسيري: " تزايدت معدلات النسبية المعرفية، فعالم الطبيعة/ المادة هو عالم حركي لا ثبات فيه ولا حدود، بحيث أصبح الإنسان يشك في وجود أية حقيقة يقينية. وهذا الشك لا ينصرف إلى الحقيقة وحسب وإنما إلى الموضوع ثم إلى الذات. وقد انتهى الأمر بالفلسفة الغربية إلى إنكار الكليات والميتافيزيقا وأي شكل من أشكال الثبات، بما في ذلك ثبات الطبيعة البشرية". الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان (ص٢٠٣). وانظر: المعجم الفلسفي (٢/ ٤٦٦) جميل صليبا، والمعجم الفلسفي (ص٦٤٤) مراد وهبة، ونقد المذهب النسبي، مقال لمبارك عامر بقنه، على الرابط: http: / /www.saaid.net /Minute /166.htm

يقـول: " ولما تغيرت العصور تغير التراث أيضًا"[1]، وأن الدين في الداخل وليس في الخارج، وأن الإيمان في القلب وليس في الشـعائر، وأن كل شـخص في داخله ضمير يهديـه إلى الحق والخير[2]، وهذا هو ما نـادى به فويرباخ، يقول إنجلز: " فالدين تبعًا لنظرية فويرباخ، هو علاقة قلبية بين الإنسـان والإنسان، قائمة على العاطفة، علاقة كانت حتى الآن تبحث على حقيقتها في الانعكاس الخيالي للواقع بواسطة إله واحد أو عـدة آلهـة... وهكذا لا يحتاج دين فويربـاخ الجديد إلى الإله بوصفـه كائنًا خياليًّا جبارًا يتوكل الإنسان على رحمته ومساعدته[3]. وليس لهذا الدين الجديد طقوس.... وهـذا الدين الحقيقي ليس سـوى تأليـه للعلاقات بين الناس. وهـو يقوم على المبدأ القائل: " الإنسان للإنسان إله"[4].

كـما يـرى أن لفـظ " الدين" لفظٌ قديمٌ مشـحونٌ بمعـاني العقيـدة والغيبيات والجنة والنار والملائكة والشـياطين وعذاب القـبر ونعيمه ومنكر ونكير، والصراط والميزان والحوض، والجنة والنار، والعذاب والعقاب، والأنبياء والمعجزات والرسل والكتب المقدسـة، وهو ما يجعله لا يجذب إليه أحدًا من المتحمسـين لقضايا الأمة أو من العقلانيين"[5].

والعقائـد أهـواء، والنصوص جاءت تؤسـس هـذه الأهواء وتتسـتر عليها،

---

(١) هموم الفكر والوطن (٢/ ١٨٠).

(٢) انظر: المرجع نفسه (٢/ ٦٢٩).

(٣) قارن هذا بقول حسن حنفي: " وكما يستعين القدماء بالله فإننا نستعين بقدرة الإنسان على الفهم والفعل". من العقيدة إلى الثورة (١/ ٤٢).

(٤) لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (ص٩٦).

(٥) هموم الفكر والوطن (٢/ ٢٠٠).

يقول: " إن العقائد أهواء، والنصوص تقنين لهذه الأهواء وتشريع لها"[١].

وها هو ذا يَعمل جاهدًا على تفسير الدين كله عقيدة وشريعة تفسيرًا ماركسيًّا، مبتدِئًا في ذلك بالمقدمات الإيمانية، وأول ما يزعجه في تلك المقدمات الإيمانية إيمان الأمة بوجود خالق ذي إرادة مسيطرة، يبدئ ويعيد، يحيي ويميت، فأخذت هذه الأمة، كما يقول- متهكمًا-: " تتغزل في القوة المسيطرة إلى درجة الفناء فيها"[٢]، فنشأ عن هذا السلوك المقيت في نظره نشوء السلطان الديني أولًا، ثم السلطان السياسي ثانيًا، فالأول يسهل الانتقال للثاني، فمِنْ الحمد لله الحمدُ للسلطان، ومن الثناء على الله الثناء على السلطان، ومن طلب المغفرة من الله طلبها من السلطان، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن وهو ما يزعجه في تلك المقدمات الإيمانية العلاقة بين الله والإنسان على مستوى المعرفة والنظر، أولًا وهو ما يعني أن الحق والباطل، والصواب والخطأ يأتي من علٍ هبةً مسبقة، ثم على مستوى السلوك والعمل، ثانيًا وهو ما يعني حمد الإنسان ربه على نعمه وشكره على فضله، فهي علاقة فوقية أحادية؛ من واهب إلى موهوب، وهو ما يجعل الإنسان، كما يقول: " وعاء للنعم، ومستقبل للعطايا، ومنتظر للجود والإحسان"[٣]، وقد انعكس هذا سلبًا على واقعنا المعاصر، وأصبح من مآسينا التي نتجت عن تلك العلاقة الأحادية، انتظار الكرم والتطلع إلى الهدايا والتزلف ابتغاء النيل من هبات السلطان، وبناء عليه فقد بنى كتابه "من العقيدة إلى الثورة" على عدم التملق والتزلف لأحد لا سلطانًا إلهيًّا ولا

---

(١) الدين والثورة في مصر (١/ ٣٥).

(٢) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٨).

(٣) المرجع نفسه (١/ ١٢).

سلطانًا سياسيًّا، وإذا كان القدماء يريدون ثوابًا في الجنة أو إنقاذًا من النار فهو لا يريد ذلـك، وإنما يريد صلاح الأمة![1]، يريد صـلاح الأمة بدعوتها لترك دينها واعتناقها للاشـتراكية، حيث يقول: " فإننا نريد صلاح الأمة: تحريـر أراضيها، وإعادة توزيع ثرواتها بالعدل والمساواة، وإطلاق حرياتها في القول والعمل والاعتقاد... لا أطلب ثوابًا أخرويًا ولا جزاء دنيويًّا بل تأدية رسالة"[2].

ومـن ثم فقد أعـرض عن كل تلك المقدمات الإيمانية، فـإذا كان القدماء، كما يقـول: " قـد حمدوا الله على الكفاية"[3]، فهو يتجه بكل قـواه نحو" الناقص ومتوجه إلى مـا لم يتحقـق بعـد"[4]، وإذا كان القدماء بدؤوا بـ"بسـم الله"، فهو يبدأ بـ" باسـم الأرض، وباسم حريات المسلمين، وباسم الوحدة، وباسم التقدم، وباسم النهضة؛ والله- تعالى- والأمة واجهتان لشيء واحد"[5].-تعالى الله عما يقول علوًا كبيرًا-.

وإذا عدَّ القدماء الدعاء من أجلِّ القربات فهو يعدّه، كما يقول: " أمانٍ ورغبات وليس تحقيقًا لها. هو حيلة العاجز، وفعل القاعد، وأسلوب القعيد، وطريق الخامل، وسبيل المستكين"[6].

وإذا كان القدمـاء في نظره دافعوا عـن العقيدة من كل ما يكدر صفاءها، فإنه يرفـض هذا الهـدف جملة وتفصيلًا، فهـو لا يريد إثبات عقيدة فرقـة هالكة وأخرى

---

(١) انظر: المرجع نفسه (١/ ٤٣).
(٢) المرجع نفسه (١/ ٤٣).
(٣) المرجع نفسه (١/ ١٢).
(٤) المرجع نفسه (١/ ١٢).
(٥) المرجع نفسه (١/ ٣٠،٣١).
(٦) المرجع نفسه (١/ ١٣). وقد مر معنا كيف عدَّه انحرافًا في السلوك.

ناجيـة، وإنـما يهدف إلى الدفاع عن اجتهادات الأمة كلهـا، ووضْع العقائد كلها على قدم المساواة؛ لأنها تهدف، كما يقول: إلى بيان "الفَرْق بين الفِرق"، ويسعى إلى "الجمع بـين الفـرق"، لأننـا في حاجة، كما يقـول: " إلى وحدة وطنية، تحقيقًـا لمصلحة الأمة، وحرصًـا عـلى وحدتهـا الوطنية، بعـد أن أصبحت شـيعًا وفرقًا في نضالهـا الوطني، وتغيرها الاجتماعي، خاصة بين أنصار التراث وأنصار التجديد"[1].

ومـا دامـت الماديـة الجدلية هي الأسـاس الذي فـسرت به الماركسـية "العالم" و"الخلـق" و"الوجـود" و "المصـير" و"التاريـخ" و"الديـن" و"الفكـر"... إلـخ، بل وحتى أحلام الإنسـان وعواطفه وأشـواقه! فإنها- كما يقول محمد عمارة- قد قدمت نظرية" البناء الفوقي[2] والقاعدة المادية".. فالمادة والواقع- الاقتصادي والاجتماعي والفسـيولوجي- هما مصدر كل ألـوان الفكر، الذي هو البنـاء الفوقي الذي تصنعه وتشكّله المادة والواقع، ليعود ثانية- هذا الفكر- كي يؤثر في الواقع، في جدل مستمر، صاعد من الواقع، وعائد للتأثير في الواقع.. ولا شيء وراء ذلك الواقع"[3] [4].

وفي ظـل هـذا المفهوم الماركـسي للبنية الفوقيـة والتحتية فإن مكونـات البنية الفوقية لا تنشـأ من فراغ، ولا يمكن دراسـتها بمعزل عن البنية التحتية التي تحددها

---

(١) المرجع نفسه (١/ ٣٧).

(٢) البنية الفوقية عند الماركسيين هي: الأيديولوجيا والدين والسياسة والثقافة والقانون. انظر: المرايا الـمُحَدَّبة من البنيوية إلى التفكيك (ص١٩١).

(٣) التفسير الماركسي للإسلام (ص٣٤،٣٥) محمد عمارة، دار الشروق، ط ثانية ١٤٢٢هـ.

(٤) تكمن أهمية هذا النص في أن قائله خبير بالماركسية فهو أحد الذين درسوها بل عاشوها تجربة نظرية وعملية قبل ما يقرب من نصف قرن كما قال هو عن نفسه. انظر: التفسير الماركسي للإسلام (ص٣٤).

وتحكم حركتها[١].

وقد أثنى الهالك نصر حامد أبو زيد على جهود أستاذه حسن حنفي وأنه استطاع أن يمركس الدين، بتأويل" العقائد، وعقيدة الألوهية خاصة على أساس أنها محاولات من الإنسان لتجاوز اغترابه في العالم، فيخلق في الشعور كائنًا من ذاته- على غرارها- بعد أن يضفي عليه كل صفات الكمال في صورتها المثالية، وبعد أن ينفي عنه كذلك كل صفات الضعف التي يأنف منها... لكن الأهم في تأويل اليسار الإسلامي للعقائد الإصرار على التعامل معها بوصفها تصورات ذهنية تمثل موجهات للسلوك أكثر من كونها عقائد دالة على وجود مفارق. إن "الله" في مثل هذا التأويل ليس ذاتًا مشخصة لها وجود مفارق للوعي الإنساني، بل هو "مبدأ معرفي" خالص، فكرة محددة كما هو معروف في المنطق. إنه "نموذج" أو "مثال" يمثل سعي الإنسان للوصول إلى المجرد والخالص"[٢].

والنتيجة التي يريد الوصول إليها أن الشيوعية والاشتراكية هي البديل الحقيقي عن العقيدة الدينية، حيث يقول: " أما الشيوعيون فإنهم يحملون النظرية العلمية الاشتراكية العلمية التي تقوم على العلم لا على الدين، وعلى العدل الاجتماعي والمساواة لا على الظلم والتفاوت الطبقي. فالشيوعية هي البديل عن العقيدة الدينية"[٣].

---

(١) انظر: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك (ص١٩١).

(٢) نقد الخطاب الدين (ص١٨٦). وانظر: نقد النص (ص٢٩،٣٠).

(٣) هموم الفكر والوطن (١/ ٥٦٧). وانظر: (١/ ٤٥٠).

وتناغمًا مع ماركسيته فهو لا يعترف بشيء يأتي به الوحي ما لم يشهد له الحس ويعرض على العقل والواقع، فها هو ذا يقول: " لا تسليم هناك بشيء بل لا يؤخذ شيء على أنه حق إن لم يُعرض على العقل والواقع وإثبات أنه كذلك. لا يوجد صمام أمان إلا في وعي الإنسان بذاته، وليس في "عقدة القبة السماوية" التي تغطي الأرض. فلا وكالة إلا من الأنظمة الاجتماعية"[1].

بل لا يؤمن إلا بالمحسوس، وما عداه يضعه بين قوسين، فها هو ذا يقول: "أنا مفكر وضعي، أقصد أنا وضعي منهجي ولست وضعيًا مذهبيًا. إن كل ما يخرج عن نطاق الحس والمادة والتحليل، أضعه بين قوسين"[2].

ويؤكد هذا المعنى بقوله- وهو يتحدث عن منهجه في الخطاب-:"... ولا يبدأ بموضوعات كُسبت من قبل مثل العقائد والشعائر أو بموضوعات تخرج عن شهادة الحس والعقل والوجدان ويصعب الوصول فيها إلى يقين، صنفها القدماء على أنها من السمعيات التي لا تعتمد إلا على الرواية مثل أمور الآخرة"[3].

وبناء على ما سبق فقد قطع حسن حنفي صلته بالوحي والإيمان بالغيب، وأصبح أسيرًا للمادية التي لا تؤمن إلا بالمحسوس، وما عداها فوهم وخرافة.

---

(١) من العقيدة إلى الثورة (١/ ١١).

(٢) الإسلام والحداثة (ص٢٠٩).

(٣) النص والواقع مقال له في جريدة الجريدة، في عددها (٢٢٩) الإثنين ٢٥ فبراير ٢٠٠٨م الموافق ١٧ صفر ١٤٢٩هـ.

المبحث السابع: فلسفة التنوير وأثرها عليه

۞ المطلب الأول: التعريف بمصطلح التنوير وكيف نشأ؟

إن الساحة الفكرية في العالم العربي تعيش أزمات كثيرة، ومن تلك الأزمات أزمة المصطلحات، التي يتناقلها المفكرون من قِبل أساتذتهم في الغرب أو الشرق، دون تحديد دقيق لمعناها، عن قصد منهم، لتمرير بعض أفكارهم ورؤاهم من خلال هذا المصطلح أو ذاك، والأعجب من هذا وذاك من يتعمد استعمال الترجمة الخاطئة للمصطلح نفسه تدليسًا وتلبيسًا، يقول عبد العزيز حمودة[1]: " إن ما يثير الألم في كلمات..[2]، أن البعض في اتباعه لآخر "الصيحات" في موضة النقل يتعمد اختيار الترجمة الخاطئة لمجرد أنها "موضة" أو لأنها توحي للقارئ " بفيض عميم من المعرفة والتبحر في المذاهب الحديثة"، وكأنه لا تكفينا الغرابة والغربة في الأفكار الحداثية الغربية في تربتنا الثقافية. وفي مكان آخر من معجم..[3] القيم يشير إلى الخطورة المتزايدة لتلك "الموضة" حينما يبدأ الشباب الذين لم تتوافر لهم بعد درجة من النضج

---

(١) عبد العزيز عبد السلام حمودة، كاتب وناقد مصري، ولد في كفر الزيات، من محافظات الغربية، عام (١٩٣٧م). حصل على الدكتوراه في الأدب الأمريكي من جامعة كورنيل، عام ١٩٦٨م، قدم للمكتبة العربية الكثير من المؤلفات، منها: "المرايا المحدبة "، و" المرايا المقعرة"، والخروج من التيه". توفي في عام ٢٠٠٦م.

(٢) محمد عناني.

(٣) محمد عناني له معجم بعنوان: المصطلحات الأدبية الحديثة، عدَّه حمود من المعاجم المتميزة والقيمة.

الفكـري والمعرفـة الحقيقيـة بفكر الحداثة ومـا بعدها ترديد تلـك الترجمات المحرفة أسوة بكبار أساتذتهم من الحداثيين العرب"[1].

ناهيك عن أن هذه المصطلحات وفدت إلينا من فرنسـا أساسًـا، عبر ترجمات المغرب العربي، الذي يتلقف نقاده ومترجموه كل جديد وافد من عالم النقد الفرنسي، ليثـروا بهـا نظريـات النقد العـربي، دون تمحيـص أو تدقيق. مع ملاحظـة أن حركة الترجمـة في الوطـن العربي مهما بلغت من نشـاط لا تكفي؛ لأنهـا لا تعتمد على خطة شـاملة للترجمة، بل تعتمد على اجتهادات فردية في أغلب الأحيان، وعلى اختيارات جزئيـة؛ لـذا كثيرًا ما تكون فكـرة المتلقي العربي لذلك المصطلـح أو تلك النظريات النقدية منقوصة أو مجتزأة، فضلًا عن الالتباسـات أو الفهم المعكوس الذي قد تثيره الترجمة[2].

ومصطلـح "التنوير" ليس بدعًـا من تلك المصطلحات الغربية التي تسـللت إلى العالم الإسـلامي، وتأثر به فئام من المثقفين، واسـتعملوه لتمرير بعض أفكارهم التحررية. وهو ترجمة للمصطلح الغربي الذي يُذكر عادة تحت عنوان: حركة الأنوار أو فلسفة الأنوار أو عصر الأنوار أو فكر الأنوار[3].

فـ"التنويـر" اتجـاه ثقـافي وحركة فلسـفية، نقطـة بدايتها موضـع خلاف بين المؤرخـين، فمنهـم من يـرده إلى النصف الثاني من القرن السـابع عـشر، ومنهم من

---

(١) المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية (ص٩٣) عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، جمادى الأولى ١٤٢٢هـ رقم الكتاب (٢٧٢).

(٢) انظر: دراسات في تعدي النص (ص٧) وليد الخشاب، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

(٣) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٧٥٩) (LUMIERE).

يرده إلى القرن السادس عشر، زاعمًا أن أفكار "التنوير" كانت ذائعة الصيت في ذلك القرن. ومهما يكن من أمر هذا التباين والاختلاف فالرأي الشائع والمألوف أن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير[1].

وجاء في المعجم الفلسفي[2] أن التنوير: " حركة فلسفية بدأت في القرن الثامن عشر وتتميز بفكرة التقدم، وعدم الثقة بالتقاليد، وبالتفاؤل والإيمان بالعقل، وبالدعوة إلى التفكير الذاتي، والحكم على أساس التجربة الشخصية".

وهذا المصطلح على عكس غيره من المصطلحات فهو لا يحيل إلى وجهات نظر مختلفة، وإنما إلى معانٍ محددة، يمكن إجمالها في معنيين أساسيين، الأول: ديني؛ "نور الله". والثاني: فلسفي؛ "نور العقل". والتنوير أو الأنوار هي الكلمة التي تُترجم بها الكلمة الفرنسية les lumieres أو الكلمة الإنجليزية enlightens أو الكلمة الألمانية aufklarung ثم انتشرت الكلمة في مختلف اللغات الأوروبية. وتفيد الكلمة في أصلها اللاتيني "نور الإيمان" الذي أصبح في القرن الثامن عشر يعني "نور العقل"[3].

وهو لفظ يُكتب عادة بالفرنسية دلالة على أن التنوير وإن كان ظاهرة أوروبية على الإطلاق؛ إلا أنه ظاهرة فرنسية على التخصيص. وفي العصر الحديث تحدث الفلاسفة عن نور الطبيعة وربطوه بنور العقل، كما بين ذلك ديكارت، والديكارتيون

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي (ص٢١٩) مراد وهبة، والموسوعة الفلسفية العربية (١/ ٣٨٧-٣٩٧) مجموعة من المؤلفين، معهد الإنماء العربي.

(٢) (ص١٣٩) الصادر عن: مجمع اللغة العربية.

(٣) انظر: ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية-دراسة نقدية-(ص٧١-٨٤) الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط أولى ٢٠٠٩م.

مـن بعده. وقـد ارتبط التنوير في هذه المرحلة بالفلسـفة والنقـد ارتباطًا كبيرًا، وعبَّر الفلاسفة الفرنسيون وعلى رأسهم "فولتير" عن نزعة نقدية كبيرة للمجتمع والدين، ودافعـوا عن قيم الحرية والتسـامح وضرورة الفصل بين الديـن والعلم وبين الدين والدولة. وقد سـاهمت "طليعة" من المفكرين والمثقفين الذين دعوا إلى اعتماد مبادئ العقل والحرية والتقدم في نهاية القرن الثامن عشر لقيام الثورة الفرنسية التي أعلنت عـن حقوق الإنسـان والمواطن، وقد تواضع الناس على تسـمية القـرن الثامن عشر باسم عصر التنوير أو قرن التنوير[1].

كان عـصر التنوير عصر التحول من الفكر الديني إلى الفكر الدنيوي، وتحول الديـن إلى عنـصر من عناصر الحياة، ولم يعد الدين كما كان في السـابق يمثل الحياة أو هو الحياة. وكانت روح التنوير إلحادية، بل شديدة العداء للدين، وتميز عصر التنوير بنقد الدين مقرونًا بعنصر آخر قرين به، وميّزه عن بقية العصور، ألا وهو السـخرية والهجاء. وقد غالى التنويريون في دعوتهم للعودة بالإنسـان إلى الطبيعة. وشـعارهم في كل شـأن من شـؤون الحياة" كل واحد حُرّ يفعل ما يشـاء في تفكيره مشِّي حالَك laissez penser- laissez- faire!"[2].

كما شـكل عصر التنويـر التحرر من قيود السـلطات الفاعلـة، وجعل العقل البـشري هـو المقياس الأوحد والأسـمى للحقيقـة وللتصرف البـشري. زعمًا منهم أن العقـل البـشري خرج من مرحلة وحالة القصـور التي كان يعيش فيها قبل عصر

(١) انظر: نيتشه (ص١٢٧).

(٢) موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٤٠٥،٤٠٦) للحفني. وانظر: المعجم الفلسفي (ص٢١٩،٢٢٠) مراد وهبة، وموسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٩٧٧) (PHILOSOPHE).

التنوير. وشكل عنوان كتاب "كانط"، "الدين في حدود العقل" الذي صدر في عام ١٢٠٧هـ، الموافق ١٧٩٣م، مثالًا للنزعة العقلية السائدة في ذلك العصر، ولم يعد البحث عن الوجود والأخلاق خارج العقل البشري، بما في ذلك الله، فأعلن العقل نفسه سيدًا لوجوده وتاريخه.

" والتنوير كما يقول "كنت" هو خروج الإنسان من حالة القاصر التي جلبها على نفسه بنفسه. أما حالة القاصر فمعناها العجز عن أن يستخدم عقله بنفسه ودون قيادة الآخرين. وهو الذي جلبها على نفسه لأن السبب في هذه الحالة ليس قصورًا في عقله وعجزًا طبيعيًا فيه، إنما السبب فقدان العزيمة القوية والشجاعة لتوجيه نفسه بنفسه"[١].

فـ"كانط" عبر بوضوح عن العداء الذي يكنه التنوير للميتافيزيقا الغيب، ودعا إلى الانصراف نهائيًا عن الأسس التأملية لمفهوم المطلق أو "الله" بحجة أننا لا نستطيع معرفته.

(١) نيتشه (ص١٢٨). وانظر: جواب على السؤال: ما التنوير؟ (ص١٤٥) إيمانويل كانط، في كتابات في السياسة وفي فلسفة التاريخ والحقوق، تورينو ١٩٦٥م، نقلًا عن: الدين في حدود العقل وحده، بحث لروبير شعيب، على الرابط: http //www.zenit.org /article-4367?i=arabic.
والدين في حدود العقل، بحث لعصام عبد الله، في الحوار المتمدن العدد (١٩٦١) في ٢٩/ ٦/ ٢٠٠٧م، وقضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر تحت عنوان: (الدين في حدود العقل) (٢/ ١١٩-١٥١).

كيف نشأ التنوير؟

نشأ التنوير عندما كانت أوربا محكومة بالكنيسة وطغيانها، وعندما كانت محاربة للعلم، في عصورها المظلمة، يقول محمد عمارة: " لقد كان "التنوير" الأوربي رفضًا للعصور "المظلمة" التي سادت أوربا عندما حكمتها البابوية باللاهوت الكنسي.. ولقد نظر هذا التنوير إلى "ظلام" تلك العصور بوصفها "نازلة" و"كارثة" و"جملة معترضة" في طريق أوربا الفكري، فتقدم فلاسفته لطي هذه الصفحة، وإحلال التنوير محلها.. وعلى هذه الفلسفة التنويرية تأسس الإحياء الأوربي والنهضة الأوربية الحديثة..- إلى أن قال- جاء التنوير الأوربي: فلسفة رافضة لتجاوز الكنيسة حدودها التي رسمها الإنجيل- خلاص الروح ومملكة السماء-.. ومدافعة عن "النزعة الدنيوية"-[العَلْمانية]- للفلسفة الأوربية.. وداعية إلى "العقل" الذي استبعدته الكنيسة و"الرأي" الذي قهره اللاهوت، ومنادية بالتحرر من "سلطة التقاليد" الكنسية التي كانت "سُوقًا تجارية" راجت فيها مفاسد القساوسة والبابوات!!.. ففي مواجهة "الفعل"- الذي تمثل في تحالف الكنيسة والإقطاع- كان "رد الفعل" التنويري، الذي أعلن رفضه لسلطان الدين على الدنيا، ولتدخل السماء في العمران الأرضي، رافعًا شعاره القائل: " لا سلطان على العقل إلا العقل"[1].

والتنوير من هذه الزاوية أساس اللبرالية والماركسية على الرغم من التناقض بينهما، وتفسير ذلك مردود إلى أحد قوانين الجدل وهو "وحدة وصراع الأضداد"[2].

---

(١) الإسلام بين التنوير والتزوير (ص٢١،٢٢) محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط ثانية ١٤٢٣هـ. وانظر: ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية (ص٧١-٨٤).

(٢) انظر: المعجم الفلسفي (ص٢٢٠) مراد وهبة.

وقد تولى "فولتير" أبرز فلاسفة ومفكري التنوير كبر هذه الدعوة، بعد "كانط"[1]، فدعا إلى تقديس العقل بدلاً عن الدين، وشن هجومًا على الدين والكنيسة، وأنكر عالم الغيب والبعث والجزاء الأخروي، وقال: ليس هناك وحي إلا وحي الطبيعة[2]، وبلغ به الصلف في نقد الدين، أن أنكر وجود الله إنكارًا كاملًا وإلحادًا تامًا، وإذا ما اعترف بإله فهو من باب الضرورة لضبط أخلاق الناس وسلوكهم، فالدين مجرد منفعة عاملة، و"إذا لم يكن الإله موجودًا فيجب علينا أن نبتدعه"، و"قد يكون ثمة بعض النفع في الدين، ولكن الرجل الأريب لا يحتاج إليه لتعزيز الفضيلة"، هذه نظرة "فولتير" للدين الأوربي، يقول محمد عمارة: " تلك هي عبارات "فولتير" التي تُصور موقف "التنوير الأوربي" من "الدين الأوربي" الذي حكَّمته البابوية والكهانة الكنسية في الدولة والمجتمع والعمران، فجاء التنوير ليرفضه من الأساس"[3].

ونظرًا لما قام به "فولتير" من الدعوة إلى تقديس العقل وتأليهه، ومحاربته للدين؛ فقد عدّه حسن حنفي أحد أنبياء هذا العصر الحديث[4].

---

(١) قام حسن حنفي بعمل مقارنة بين "كانط" و"فولتير"، من خلال "الدين في حدود العقل وحده"، لكانط، و"القاموس الفلسفي"، لفولتير، فخلص إلى أن كانط شبيه بديكارت من حيث تبريره للعقائد الدينية تبريرًا عقليًا، وفولتير شبيه بسبينوزا من حيث إثباته لسلطة العقل وحده ورفضه لكل ما عداه وتصفيته لكل مظاهر الخرافة في التراث القديم. وهو العمل نفسه الذي يقوم به حسن حنفي مع التراث الإسلامي. انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١١٩).

(٢) وهو ما يقوله حسن حنفي.

(٣) الإسلام بين التنوير والتزوير (ص٢٢، ٢٣).

(٤) انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١١٠).

انتشر فكر "التنوير" في فرنسا[1] وإنجلترا ممجدًا للعقل وناشرًا معه الكفر والإلحاد، والنزعة المادية، وبلغ ذروته إبان الثورة الفرنسية ١٢٠٣هـ، الموافق ١٧٨٩م، عندما اتخذ الباريسيون معبودة حسناء أطلقوا عليها "إلهة العقل"!، وقالوا: إنهم أنزلوا الله من ملكوته، مع إنزالهم أسرة البوربون عن عرشها[2]، يقول عبد الرحمن بدوي[3]: "... وكان شأنها[4] شأن كل نزعة تنويرية تقوم دائمًا على أساس تمجيد العقل وعبادته بحسبانه الحاكم الأول والأخير والفيصل الذي لا رادَّ لحكمه ولا مُعقِّب لقضائه في كل شيء، وهو ما يتمثل في النزعة العقلية المتطرفة التي نراها في كل أدوار نزعة التنوير في جميع الحضارات... وفي نزعة التنوير الأوربية في القرن الثامن عشر لدى النزعة المعروفة بهذا الاسم والتي كان على رأسها فولتير

---

(١) حسن حنفي يعدّ التنوير في ألمانيا أقل جرأة منه في فرنسا؛ لأن فلاسفة الألمان كانوا أقرب إلى الإيمان الروحي منهم إلى العقل التحليلي، وأقرب إلى التسليم منهم إلى الرفض. انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١١٩).

(٢) الإسلام بين التنوير والتزوير (ص٢٣).

(٣) عبد الرحمن بدوي، مصري ولد في ٤ فبراير ١٩١٧م في قرية شرباص، تابعة لمديرية الدقهلية، بمصر، فيلسوف وجودي، ومؤرخ للفلسفة، في عام ١٩٦٧م انتدب لجامعة السربون بباريس لإلقاء محاضرات في قسم الفلسفة، ظل فترة طويلة في جامعة الكويت، من أساتذته: أندريه لالاند، وباول كراوس المستشرق. من مؤلفاته: "الزمان الوجودي" و"مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية". انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ٨٦٢-٨٦٦) للحفني، وموسوعة الفلسفة (١/ ٢٩٤-٣١٨) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص١٥٦) جورج طرابيشي. قضى عمره في دياجير الظلمات والكفر والإلحاد، فتداركه الله برحمة منه فعاد إلى الإسلام بعد غربة دامت ستين عامًا. انظر: عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي ومنهجه في دراسة المذاهب عرض ونقد (ص٨) عبد القادر الغامدي، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى ١٤٢٨هـ.

(٤) شأن حركة إلحاد ابن المقفع وابن الراوندي، اللتين يتحدث عنهما بدوي.

وكَنْت"[1]. وبهذا يمكن عد فلسفة التنوير حركة عقلانية ديكارتية معممة، أي: تمددًا واسعًا يغطي جميع الميادين التي تركها ديكارت، وعليه فاسبينوزا أحد رموز هذه الفلسفة فلسفة التنوير.

تميز عصر التنوير أو فلسفة التنوير بخصائص عدة:

- الرفض المطلق للكنيسة: وأن آراء رجالها تجسيد للجهل والخرافة ومناقضة العلم، وقد حل لفظ "الدين" محل "الكنيسة"، وانتقل المعنى الذي يتعلق بالكنيسة من رفضها العلم ومحاربتها للعلماء لينسحب على الدين بالمعنى العام، وهذا مكمن الداء، وقد ترتب عليه ما ورد في الخصيصة الثانية[2].
- العداء الشديد للدين والهجوم عليه وعلى السلطات القائمة وتسفيهها وذمها، وقد رفع الفلاسفة في أوربا لواء الحرب على كل ما هو كنسي ديني ليفسحوا بذلك الطريق أمام العقلانية.
- نزع القداسة عن المقدسات الدينية وفي مقدمتها الوحي والكتب المقدسة.
- تقديس العقل وتأليهه[3]، وشعارهم في ذلك: أن أنوار العقل الطبيعي وحدها هي القادرة على قيادة بني الإنسان إلى كمال العلم والحكمة، وأنه قادر على التحرر من كل ما ورثه من عبودية فكرية وعلى تقرير مصيره

---

(١) من تاريخ الإلحاد في الإسلام (ص٩،١٠) عبد الرحمن بدوي، دار الشعاع، ط ثالثة ٢٠٠٧م.

(٢) انظر: تربية الجنس البشري (ص٥٤).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ص٥٩).

بيديه. وهذا تلخيص لبرنامج التنوير الغربي.

- عدّ النظم الفلسفية الميتافيزيقية التي كانت سائدة في القرن السابع عشر - وهو القرن السابق لازدهار فلسفة التنوير - أبنية خيالية.
- النظر إلى الدين بوصفه شأنًا فرديًّا خاصًا، قد يفيد في تقويم الأخلاق الفردية، مع عزله عن كل ميادين العمران الاجتماعي، وجعل المرجعية في شؤون العمران البشري للواقع والدنيا، التي تدرك نواميسها وتعرف حقائقها وعلومها ببراهين العقل وتجارب الحواس وحدهما.
- النظرة التاريخية إلى الدين، أي: عد علاقته بالعلم، وتوافقِه معه مرحلة تجاوزها التاريخ، ونتيجة لذلك رفض تعايش العلم والدين تعايش وحدة وتآزر - وليس تعايش مجاورة وانفصال -.
- استبدال العقلانية التحليلية والنقدية بـ" العقلانية الكبرى" التي كانت سائدة في القرن السابق.
- إخضاع كل الآراء والمذاهب الموروثة لامتحان العقل وحكمه، وتشكيل الدولة والمجتمع والاقتصاد والقانون والدين والتربية بشكل جديد تبعًا لمبادئ وأسس جديدة.
- النظرة الحسية التجريبية الوضعية للأشياء تحل محل النظرة المتعالية التقديسية.
- الصراع الأساسي الذي تلتزم به حركة التنوير هو الصراع بين العقل

التجريبي الوضعي[1] النقدي وبين مضمون الإيمان الديني الغيبي.

- كانت حركة الإصلاح الديني الغربي قد طالبت بالعودة إلى مصادر الإيمان، أي: إلى نصوص العهد القديم والعهد الجديد، لكن "سبينوزا" طالب بأن يُدرس النص الديني كأي نص عادي آخر، وكأي مجموعة من الوقائع بكل معطيات العقل النقدي ووسائله[2].
- نزعة الشك في النص المقدس في ثبوته وفي مصداقيته لكونه مثقلًا بالشروح والزيادات والتحريفات.
- الكتاب المقدس ليس سوى نسيج من الأساطير، والعقل المستنير يجب عليه أن يرفض هذه الخرافات التي هي من قبيل الطيرة أو نزعة التطير[3].

وقد صوّر عبد الرحمن بدوي فلسفة التنوير تصويرًا يكشف حقيقة هذه الفلسفة، والهدف الذي تريد تحقيقه وهو قيادة البشرية إلى الإلحاد الذي وقعت

---

(١) قارن هذا بقول حسن حنفي: "أنا مفكر وضعي، أقصد أنا وضعي منهجي ولست وضعيًا مذهبيًا. إن كل ما يخرج عن نطاق الحس والمادة والتحليل، أضعه بين قوسين". الإسلام والحداثة (ص٢١٩).

(٢) وهذا الذي جعل حسن حنفي يتحمس له أكثر من ديكارت، ويتبرع بترجمة رسالته "رسالة في اللاهوت والسياسة"، وقد كتب لها مقدمة أكبر من الكتاب نفسه، ودعا في مقدمته إلى ما من أجله ألف سبينوزا رسالته من ضرورة إخضاع الكتاب المقدس للنقد.

(٣) انظر: Dictionnaire Des Grandes Philosophies ، تأليف: - Lucien Je phagnon نقلًا عن: مصطلح التنوير مفاهيمه واتجاهاته في العالم الإسلامي الحديث "نظرة تقويمية"(ص٣-٦) بحث أعده وقدمه: عبد اللطيف الشيخ توفيق الشيرازي الدباغ، أستاذ الملل والنحل والمذاهب المعاصرة بقسم الدراسات الإسلامية، بكلية الآداب بجامعة الملك عبد العزيز بجدة، في يوم الأربعاء ٧ المحرم ١٤٢٦هـ تحت إشراف: مجمع الفقه الإسلامي بجدة منتدى الفكر الإسلامي. وانظر: نيتشه (ص١٢٨)، والإسلام بين التنوير والتزوير (ص٣٤،٣٥)، وفلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي (ص٢٨،٢٩) محمد السيد الجليند، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٩م.

فيـه وتعميمه على العالم كلـه، يقول- بعد أن ذكر خمس خصائص رئيسـة للتنوير-: "فعبـادة العقـل إذن هـي الطابـع الرئيسي لهذا القـرن، ومبادئ العقـل هي وحدها التي يجب أن يقوم عليها بناء الجماعة الإنسانية في مختلف ميادينها الروحية: سواء في السياسة وفي الأخلاق وفي المعتقدات وفي النظرة الكونية"[1].

ومما ورد في وصـف حقيقة فلاسـفة التنويـر أنهم" كانوا صدمة شـديدة على بنـاء قومهـم، وصاعقة مجتاحة لثمار أممهـم، وصدعًا متفاقمًا في بنيـة جيلهم، يُميتون القلوب الحية بأقوالهم، وينفثون السم في الأرواح بآرائهم، ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم، فما رُزئت بهم أمة، ولا مُني بشرهم جيل إلا انتكث فتله، وسقط عرشه، وتبددت آحاد الأمة، وفقدت قوام وجودها"[2].

وممـن صـوّر حقيقـة فلسـفة التنويـر حسـن حنفـي، وذكـر أنهـا قضت على الإلـه والديـن، حيـث يقـول: " أما فلسـفة التنوير فقـد أخذت على عاتقهـا مهاجمة العقيـدة أي: الإيـمان الـذاتي والموضوعي معًا، فقضت على سـلطة الإيمان كما تقرره الكنيسـة، وأولت الكتاب المقدس، وأعادت تفسير نصوصه بحيث يتفق مع العقل والأخلاق، وكوّنت لاهوتـًا عقليًا، وانتهت إلى مذهب التأليه، ورفضت المعجزات وكل ما يتنافى مع العقل، وأنكر اللهَ المشـخَّصَ والعقائد الشـيئية وكل مظاهر التشبيه والتجسيم في الدين... أصبحت الفلسفة في هذا العصر -عصر هيجل- ضد الدين شـكلًا وموضوعًا، فقد قضت الفلسـفة على مضمون الديـن الوضعي، وحوّلته إلى

(١) نيتشه (ص١٢٩).

(٢) الرد على الدهريين (ص٢٩،٣٠) جمال الدين الأفغاني، نقلها من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية: محمد عبده، تقديم: محمد عبد الرحمن عوض، مكتبة السلام العالمية.

لاهوت طبيعي، يصل فيه الإنسان إلى الله عن طريق النور الفطري"[١].

ومن ثم فلا مجال للإيمان بالله والوحي والغيب في ظل هذه الفلسفة. وقد ورث هذه الفلسفة بشكل مباشر ومثَّلتها في الأزمان اللاحقة كل من:

(١) الفلسفة الوضعية والوضعيين على اختلافهم.

(٢) الاشتراكية والاشتراكيين على تنوعهم.

(٣) النزعة الإنسانية من كل شكل ولون[٢].

كيف انتقلت فلسفة التنوير إلى العالم الإسلامي؟

بعد سقوط الماركسية بأحزابها ونظمها ودولها التحق أولئك الساقطون باللبرالية الغربية، وتبنوا أيديولوجيتها، وغدت أصواتهم تابعة لصوتها، وفجأة أصبح الماركسيون العرب يتحدثون عن الوطنية بدلًا من الأممية بعد أن كانت في نظرهم "تعصبًا وضيق أفق"، وبعد أن كان معيار الأممية عندهم هو: الموقف من الاتحاد السوفييتي. كما أصبحوا يتحدثون عن "اللبرالية" بعد أن كانت عندهم سُبَّة؛ لِما تعنيه من رأسمالية في الاقتصاد وعلاقات الإنتاج، وبرجوازية في السياسة والثقافة والفنون والآداب!. يقول محمد عمارة: " وبعد أن كانوا يصورون رفضهم للدين والتدين بحسبانه من مقتضيات تحقيق المشروع الشيوعي في الاقتصاد والاجتماع- وهو المشروع الذي قالوا: إنه لا بد من استناده إلى المادية الجدلية في

---

(١) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ١٦٥).

(٢) انظر: مصطلح التنوير مفاهيمه واتجاهاته في العالم الإسلامي الحديث "نظرة تقويمية"(ص٧).

تفسير الكون والوجود، والمادية التاريخية في تفسير الصيرورة والتاريخ- رأيناهم وقد تزايد نقدهم للدين حتى بعد سقوط المشروع!.. فتصاعد احتضانهم "للآليات" و"الوسائل" حتى بعد سقوط "المقاصد" و"الغايات"!!.. حتى كأنْ لم يبق من "رسالتهم" إلا العداء للدين!!..

وفي خضم هذه التحولات التي حدثت للمفكرين والمثقفين الماركسيين العرب، بعثوا شعار "التنوير" من مرقده القديم، ودعوا إليه باعتباره المظلة الفكرية والإطار الثقافي للقوى التي أرادوا لها مواجهة المشروع الإسلامي للتغيير.. فلقد أطلقوا على الفكر الذي يريد بعث الحضارة الإسلامية وتجديدها.. واتخاذ الإسلام مرجعية لمشروع النهضة المنشودة.. واتخاذ الإسلام دينًا ودولة ومنهاجًا شاملًا لكل مناحي العمران.. أطلقوا على هذا الفكر صفة "الفكر الظلامي"، ودعوا إلى مواجهته بـ" فكر التنوير"...إلخ"[1].

نُقلت فلسفة التنوير ذات العداء الشديد للدين بعجرها وبجرها إلى العالم الإسلامي، وأصبحت تستعمل في مواجهة الدين، ومحاولة القضاء عليه باسم التنوير، كما فعل فلاسفة التنوير الغربي[2] مع الدين الغربي،" فلم يعد التنوير قاصرًا على رفض الجهل ومحاربة الخرافة، وإنما امتد معناه ليشمل تغيير العادات والسلوك والقيم والمفاهيم الثابتة في بلادنا[3]، والمرتكزة على الأبعاد الدينية والخلقية. وتطور

---

(١) الإسلام بين التنوير والتزوير (ص١٢).

(٢) كأمثال: مونتسكيو، وفولتير، وديدرو، ودي لامتري، وهلفيوس، ودولباك، وكوندورسيه، وسبينوزا، وغيرهم. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٤٠٥،٤٠٦) للحفني.

(٣) الكلام عن بلاد مصر.

ذلك عند البعض إلى رفض الإيمان بالغيب، فجعلوه من الخرافات التي نادوا بضرورة التخلص منها"[1].

وهذا ما أكده حسن حنفي بقوله: " والمقصود به ليس كما يبدو عليه اللفظ البراق، فمن منا يرفض التنوير بل الهجوم على الحركات الإسلامية باعتبارها داعيةً للإظلام. هذا هو المسكوت عنه وراء المنطوق به"[2].

والسبب الذي جعل التنوير في مصر لم يقم بدوره المطلوب- من وجهة نظر حسن حنفي- أمران:

الأول: أن التنوير نشأ في أحضان الدولة، وقد رصدت له الملايين لإصدار كتب التنوير، وإقامة الأفلام ومسرحيات التنوير، وشارك في ذلك ثلة من المثقفين وأساتذة الجامعات والكتاب والشعراء والصحفيين والفنانين والموظفين، كل بحسبه وطاقته نيلًا للمناصب ورغبة في الحظوة والقربى، حتى أصبح أداة في يدها تلاحق به كل من خالف أمرها، من خلال أجهزتها. ونفاد طبعات "التنوير" ليس حبًا في التنوير أو تقديرًا له أو تشبعًا به، بل لرخص أسعارها، والاتجار بها في السوق السوداء، وفي أحسن الأحوال اقتناؤها للأحفاد في مكتبة الأسرة ومهرجان القراءة للجميع!.

الثاني: عدم شموليته للمجتمع كله، وبسبب ذلك فإن التنوير لم يتحول إلى تثوير، ولم يتحول العقل إلى ثورة، ولم يشمل المجتمع كله بل ظل فكرًا عقلانيًا

(١) فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي (ص٢٩).

(٢) الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي (ص٢١٩) حسن حنفي، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.

خالصًا يتبناه الإقطاع الحاكم والتعليم الجامعي للطبقات العليا[1].

ونظرًا لمعرفة كثير من المفكرين بحقيقة فلسفة التنوير وأنها تسعى لهدم الدين رأوا أنهم في أمس الحاجة إليه، يقول عاطف عراقي[2]- وهو أحد دعاة التنوير-: "قد لا أكون مبالغًا إذن إذا قلت بأننا الآن[3] في أمس الحاجة إلى السعي نحو التنوير الثقافي، التنوير الذي يقوم على تقديس العقل والإيمان بأن الثقافة الخالدة إنما هي الثقافة الإنسانية التي تتخطى حدود الزمان والمكان، وبحيث تتحرر من العادات والتقاليد والرجعية، وتَنطلق ساعية إلى تحقيق سعادة الإنسان، بما تتضمن من آداب وعلوم وفنون سامية رفيعة، وعن طريق التنوير نستطيع إرساء نظام ثقافة عربي جديد... فنحن إذن بين طريقين: طريق يمثل الظلام- يعني طريق الدين- الطريق المسدود، وطريق يمثل النور والضياء، وحتى نوجد نظامًا ثقافيًا عربيًا جديدًا فلا مفر من الطريق الذي يمثل الإيمان بالتنوير"[4].

ثم شهدت الساحة المصرية توسعًا في هذه الفلسفة واستعمالًا لها، فعُقد معرض القاهرة للكتاب سنة ١٤١٠هـ، الموافق ١٩٩٠م، تحت شعار "مائة عام

---

(١) انظر: المرجع نفسه (ص٢١٩-٢٢٣). وقد أشار إلى جوانب القصور في فلسفة التنوير في: تربية الجنس البشري (ص١١٢-١١٦).

(٢) أستاذ الفلسفة العربية في كلية الآداب بجامعة القاهرة. ومن أشهر التنويريين في مصر- كما ذكر عبد المنعم الحفني في موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٤٠٥، ٤٠٦)- رفاعة الطهطاوي، وقاسم أمين، وسلامة موسى، وفرح أنطون، ولطفي السيد، وأحمد أمين، وطه حسين، وعلي عبد الرازق، وأمين الخولي، وأحمد زكي، وغيرهم كثير. انظر: الإسلام بين التنوير والتزوير (ص١٤).

(٣) يتحدث قبل ستة عشر عامًا.

(٤) العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر (ص١٢، ١٣) عاطف العراقي، المؤسسة الجامعية للدراسات، القاهرة، ط أولى ١٤١٥هـ.

من التنوير". كما احتفل المثقفون العلمانيون بمئوية مجلة [الهلال] القاهرية[1] سنة ١٤١٢هـ، الموافق ١٩٩٢م تحت الشعار نفسه، يقول محمد عمارة: " والحملة الفكرية التي نهضت بها وزارة الثقافة المصرية سنة ١٩٩٣م- الموافق ١٤١٣هـ-.. والتي أصدرت فيها قرابة الخمسين كتابًا- في كل يوم كتاب!!- لتحمل أغلفتها كلمتي "المواجهة" و"التنوير".. معتبرة هذا "التنوير" سلاحها في هذه "الحرب التي هي أشد ضراوة من أي حرب خاضتها مصر مع أعدائها الخارجيين في هذا القرن"!!- كما جاء على أغلفة كتب "المواجهة" و"التنوير"!!..

ولم تدع هذه الحملة الثقافية- بما فيها من القائمين عليها، ومعظم كتّابها، وأكثر كتاباتها- أي مجال للبس في أن شعار "التنوير" قد استدعي "لمواجهة الإسلاميين"[2].. حتى كتبت الأوساط الثقافية عنها، تحت عنوان [رموز التنوير في "المواجهة"]، فقالت: "يُنَظِّم المثقفون في مصر حملة إعلامية كبيرة، بالتعاون مع السلطات الرسمية، شعارها "المواجهة". فيصدرون كتيبات تعيد النهضويين إلى دائرة الضوء، وينظمون مهرجانات في سائر المحافظات، يُعرّفون برموز النهضة ودعاتها في القرن الماضي ومطالع القرن الحالي.

" رموز التنوير في مواجهة الظلاميين":

---

(١) تأسست عام ١٨٩٢م.

(٢) التنوير نشأ في فرنسا لمواجهة الكنيسة وجُلب إلى مصر لمواجهة الشريعة.

الطهطـــاوي[1]... ومحمـــد عبده.. والأفغـــاني.. وعلي عبـد الـــرزاق[2]..

---

(١) رفاعة بن رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م)، يُنسب لطهطا حيث ولد هناك، وهو أبو الفكر المصري الحديث، وباعث القومية العربية، وأول مترجم نشأ في مصر، وأول منشئ صحيفة أخبار، تعلم في الأزهر، ثم أرسلته الحكومة المصرية إمامًا للصلاة والوعظ مع البعثة العلمية التي قصدت فرنسا لتلقي العلوم الحديثة. فلما رجع تولى رئاسة الترجمة في المدرسة الطبية. فلسفته التي يستهديها التنوير أولًا وآخرًا، وجعل العقل معيارًا للأمور. من مؤلفاته "تلخيص الإبريز في تلخيص باريز". انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٦٥٦-٦٦١) للحفني.

(٢) علي عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦م) مفكر مصري، ولد في أبي جرج من أعمال المنيا. كان عضوًا بالمجمع اللغوي، تعلم في أكسفورد ولكنه لم يكمل تعليمه هناك بسبب الحرب العالمية الأولى. من مؤلفاته "الإسلام وأصول الحكم"، وقد تسبب له هذا الكتاب في سحب شهادة العالمية منه، وفصله من وظيفته قاضياً شرعياً في المنصورة. ثم عفا عنه الملك فاروق في ٣ مارس ١٩٢٥م وعينه وزيرًا للأوقاف. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ٩٠٣-٩٠٥) للحفني.

وبمناسبة الحديث عن علي عبد الرازق، هنا قضيتان فيما يتعلق بكتابه "الإسلام وأصول الحكم" الذي أحدث ضجة كبيرة تعرض فيها للفصل وسحب الشهادة منه. القضية الأولى: أن هناك اختلافًا في مؤلف الكتاب، هل هو علي عبد الرازق أو المستشرق "مرجوليوث"، أو هو "طه حسين". وكل ما لعلي عبد الرازق هو وضع اسمه على الكتاب فقط.

القضية الثانية: على فرض أن المؤلف الحقيقي للكتاب هو علي عبد الرازق فقد ندم بشدة على ما جاء فيه، وقد عدل عن آرائه الواردة في الكتاب، وخاصة فيما يتعلق بروحانية الرسالة الإسلامية، بشهادة الشيخ محمد الغزالي ومحمد رجب بيومي. حتى مع إصرار بنته سعاد على أن أباها لم يتراجع عما ورد في الكتاب، يقول محمد عمارة: " ولما كنت أعلم الموقع والتوجه الفكري للدكتورة سعاد- مدرسة الفلسفة في جامعة عين شمس- وهو الموقع والتوجه العَلْماني، الذي يرعى أبناءه في حقل الفلسفة الإسلامية الحبر الكاثوليكي الأب "جورج قنواتي"- من قاعدته الفكرية: " دير الآباء الدومينكان" بالقاهرة- آثرت أن يكون مقال الدكتورة سعاد مناسبة "للتحقق" من القضية.. قضية تراجع أو عدم تراجع علي عبد الرازق عن الآراء الوارد في كتابه...". الإسلام بين التنوير والتزوير (ص٦٠-٧٥). والعجيب أن هذا الكتاب قد أُعيدت طباعته في عام ١٩٩٣م، أي: بعد موت مؤلفه بسبع وعشرين سنة، والناشر له: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مع مخالفة رغبة ورثة الميت.

وطه حسين[1].. في مواجهة "الحركة الإسلامية السياسية""[2].

وههنا سؤال لأولئك التنويريين: ما دام أن فلسفة التنوير قد نشأت بوصفها رد فعل على تسلط رجال الدين في الكنيسة ببابواتها وكهنتها، الذين تحكموا في كل شيء واستبدوا به، والكنيسة التي جعلت اتباع ما يصدر عنها من خرافات وخزعبلات بديلًا للعقل والعلم والفلسفة، وكانت تقتل وتحرق كل من يخالف ذلك، فلمّا وضعت الكنيسة دعاة النهضة والإحياء أمام هذا الموقف، ما كان منهم إلا أن يختاروا العقل والعلم والفلسفة وجعلوها آلهتهم، بدلًا عن الدين[3]، وهو ما جعل أولئك الفلاسفة يثورون وينتفضون على الكنيسة التي كانت في نظرهم مصدر الدين- وهي بلا شك كانت تمثل الدين المحرف للنصرانية- فحاربوا الدين كله وعادوه وعدّوه ظلاميًّا، وحجر عثرة في طريق التقدم، بسبب طغيان الكنيسة ورجال الدين فيها؛ فهل يستطيع أحد من التنويريين العرب أن " يزعم وجود شبه بين حضارتنا الإسلامية وتطورنا التاريخي ورؤية الإسلام لعلاقة الدين بالدنيا - دولة وعمرانًا-.. ولعلاقة الشريعة بالحكمة والفلسفة.. ولعلاقة السماء بالأرض..

---

(1) طه حسين (١٨٩٩-١٩٧٣م) مصري، من دعاة التغريب (الأخذ بالحضارة الغربية)، ولد بقرية "الكيلو" من قُرى مغاغة بمحافظة المنيا، درس في الأزهر ولكنه فُصل منه بسبب آرائه المتطرفة، فانتسب إلى الجامعة المصرية، وحصل على دكتوراه منها سنة ١٩١٤م، فأوفد إلى "مونبليه" بفرنسا وتتلمذ في جامعتها على "دور كايم"، كان إعجابه بحضارة اليونان بالغًا، من مؤلفاته "في الشعر الجاهلي"، وبسببه طُرد من الجامعة، و"مستقبل الثقافة في مصر". انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ٨٤٢،٨٤٣) للحفني. وانظر: فكر طه حسين في ضوء العقيدة الإسلامية، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة، في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، إعداد الطالبة: فاطمة بنت حميد الحسني، نُوقشت في عام ١٤٣١هـ لم تطبع.

(2) الإسلام بين التنوير والتزوير (ص١٤).

(3) انظر: المرجع نفسه (ص٢٩).

ولنطاق الخالق وتدبيره- بالشريعة- لمختلف شؤون الإنسان كخليفة لله في استعمار الأرض.. إلخ.. إلخ.. هل يستطيع عاقل أن يزعم وجود شبه بين النسق الفكري الإسلامي وتطوره الحضاري، وبين هذا الذي حدث في أوربا- "الفعل الكنسي" منه.. و"رد الفعل التنويري"؟!-.. حتى يكون هناك مجال لاستدعاء هذا "التنوير الأوربي" ليكون تنويرًا لنا نحن المسلمين؟!"[1].

هل هناك وجه شبه بين "الحالة الأوربية" التي قضت على العقل والعلم، وبين "الحالة الإسلامية" التي دعت إلى العلم واحترمت العقل، حتى يكون هناك مبرر لاستدعاء "التنوير الغربي" بقضه وقضيضه، وآلهته الجديدة وقرآنه؟![2].

---

(١) المرجع نفسه (ص٢٤).

(٢) انظر: المرجع نفسه (ص٢٩).

۞ المطلب الثاني: تأثر حسن حنفي بفلسفة التنوير وفلاسفتها:

بادئ ذي بدء لا بد من الإشارة إلى أن معنى التنوير ومهمته من وجهة نظر حسن حنفي هو القضاء على الدين، وإدارة الظهر لله ﷻ حيث يقول: "يعني التنوير الآتي: وصول الإنسانية إلى مرحلة النضج بحيث لا تقبل أن تكون هناك سلطة – مصدر من مصادر المعرفة– قد تكون دينية أو سياسية، أو سلطة حزب أو سلطة تقاليد، أو سلطة ما هو شائع أو سلطة عرف، يعني أن يصل الإنسان حدًا من النضج أن يقول: أنا أصبحت عاقلًا قادرًا على استخدام عقلي، والعقل هنا يعني الحرية أي: ممارسة حريتي في التفسير، فالتفسير بمفهوم كانط ولسنج بلوغ سن الرشد، أي: أنا حر، أي: أنا أفكر بلا وصاية خارجية"(١).

ويقول مؤكدًا المعنى السابق: "والتنوير إذن هو رفع جميع الوصايا عن الإنسان ذكرًا أم أنثى، ورفض جميع صور التوجيه والإرشاد عنه، وهي عملية شاقة... فإذا ما سُئلنا: هل نحن نعيش الآن في عصر مستنير؟ فالإجابة هي: لا، ولكننا نعيش في عصر في طريقه إلى التنوير، فما زال الطريق طويلًا أمام الإنسان كي يستقل بنفسه في أمور الدولة وفي شؤون الدين... فإذا كان التنوير رفع الوصايا فإنه يعني أساسًا رفعها في شؤون الدين والدنيا"(٢).

وبناء على ماسبق فإن مرحلة التنوير قد تميزت في نظره بميزتين هما:

الأولى: الاعتداد بالعقل الإنساني، وأنه قادر على أن يصوغ كل شيء في حياته

---

(١) الدين والثورة في مصر (٢/ ٢٧٥).

(٢) تربية الجنس البشري (ص٧٤،٧٥).

بعيدًا عن أي تدخل سواء كان قدرة إلهية أو وحياً.

والثانية: إخضاع كل شيء لسلطان العقل، وكل ما خالفه فلا اعتداد به ولا اعتبار. وهاتان الميزتان دفعتا به للتبرع بترجمة "رسالة في اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا، لكي يحذو حذوها.

وإمعانًا في التضليل والتلبيس، ومحاولة صبغ هذه الفلسفة الإلحادية بصبغة إسلامية، فقد قارن بين الإسلام والتنوير، وجعل بينهما علاقة وطيدة، تاريخية وفكرية!، حيث يقول: " ويمكن القول بلا أدنى مبالغة: إن الإسلام كان سببًا من أسباب نشأة فلسفة التنوير وإحدى روافدها التاريخية"[1].

وقصده من هذه المقاربة وتلك العلاقة تفريغ الإسلام من محتواه الإلهي، يقول: "... إذ تكثر الإشارة من فلاسفة التنوير إلى الإسلام باعتباره نموذج الدين المستنير الخالي من العقائد والطقوس! والشعائر والمؤسسات الدينية، والداعي إلى استقلال العقل وحرية الإرادة والمدافع عن المساواة والعدالة الاجتماعية"[2].

فهذا النص يجلي لنا مهمة التنوير عند حسن حنفي وهو القضاء على الإله والوحي والعقائد والشعائر، بحجة استقلال العقل وحرية الإرادة، ليصل في نهاية المطاف إلى الشيوعية التي بشر بها وهي المدافعة عن المساواة والعدالة الاجتماعية. إلا أن هذه المقارنة والمقاربة بين الإسلام والتنوير قد عكر صفوها ونصاعتها من وجهة نظره ثلاثة أمور هي:

---

(١) المرجع السابق (ص١٠٩).

(٢) المرجع نفسه (ص١٠٩).

١. ما تسرب إلى الإسلام من عقائد باطلة عنده، كعقيدة القضاء والقدر التي يسميها الجبر.
٢. تفسير علماء المسلمين للقرآن تفسيرًا حرفيًّا، وعدم تفسيره تفسيرًا رمزيًّا باطنيًّا.
٣. دخول محمد ﷺ بشخصه في الإسلام، حيث جعل المسلمون موضوع العبادة هو القرآن وطاعة النبي ﷺ، ومن ثمّ يكون المسلمون أقرب إلى الوثنية منهم إلى التوحيد- في نظره-[١].

ومن شدة تأثر حسن حنفي بفلسفة التنوير وفلاسفتها فقد دعا الأمة الإسلامية إلى أن تنهض من كبوتها وتتقدم، ولكن بشرط أن تسير على خُطى الحضارة الغربية، وخاصة في جناحها التنويري الإنساني الملحد[٢]؛ لأنه يرى أن هذا الجناح هو الذي سينير للأمة طريقها بعد أن يقضي على دينها، ويرى أنه المرجع لحل كل إشكالياتها، نظرًا لتشابه ظروفنا مع الظروف التي نشأ فيها[٣]، ومن ثم فهي الشرط الأول في نهضة الأمة، حيث يقول: " بل إن التنوير هو مقدمة الثورة وشرطها الأول. ومهمة

---

(١) المرجع نفسه (ص١١٠، ١١١).

(٢) فلسفة التنوير تضم جناحين: جناحًا جذريًا يسير في العقل إلى ما لا نهاية ويثق في العلم بلا حدود، ولا يقبل أي مساومة مع القديم، ولا يحاول أي تبرير لبقاياه، ولا يضيره أن يصطدم مع التقاليد والمعتقدات والأفكار المسبقة، حتى وإن اتهم بالإلحاد والكفر والمروق، ويظل دائمًا- كما يقول حسن حنفي- شوكة في جنب المحافظة والسلفية! وعلى رأس هذا الجناح فلاسفة التنوير الفرنسي (سبينوزا وفولتير وشتراوس ورينان) وهو ما يسمى بـ" النقد الجذري أو الجناح الراديكالي أو البروتستانتية الحرة. والجناح الآخر نسبي، لا يقبل هدم القديم كله. وقد انتقد حسن حنفي هذا الجناح، ومال بطبعه المتطرف والثوري إلى الجناح الجذري. انظر: تربية الجنس البشري (ص١٧).

(٣) انظر: الدين والثورة في مصر (٢/ ٤٩).

جيلنا هي في الانتقال من رواد المثالية إلى فلاسفة التنوير... وإن ما يخدم ثقافتنا اليوم ليس ترجمة مبادئ الفلسفة أو "التأملات[1]" بل ترجمة "دائرة المعارف الفلسفية" رائدة الثورة الفرنسية"[2].

ولذا فإنه يرى أن سبب الانتكاسات التي حصلت للثورات العربية في العشر سنوات الأخيرة سببه أنها لم تقم على أساس تنويري[3].

ففلاسفة التنوير - عنده - هم الذين انتصروا للعقل وأعطوه حقه لأن الدين في نظره يقضي على العقل، وهم الذين نوروا العقول ضد العقائد الزائفة[4]، حيث يقول: " إن الذين أعطوا العقل حقّه نسبيًّا هم فلاسفة التنوير في اعتبارهم العقل أساسًا للنقل، ومقياسًا لصحة العقائد، وأساسًا للعلم، كما هو الحال عند لسنج في "تربية الجنس البشري"، وبوجه أخص عند فولتير في "القاموس الفلسفي""[5].

فقوله " أعطوا العقل حقه نسبيًا"، استدراك منه على أستاذه لسنج، حيث إن لسنج قال: إن الدين قد يرشد إلى أفكار أكثر يقينًا وأكثر دقة فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية وبطبيعتنا الخاصة وبعلاقتنا مع الله، وهي الأفكار التي ما كان باستطاعة العقل الإنساني أن يصل إليها بمفرده[6]. فعلق حسن حنفي على كلام لسنج، بقوله:

---

(١) يشير إلى كتاب "التأملات في الفلسفة الأولى" لديكارت، ترجمه: عثمان أمين، الناشر: مكتبة القاهرة الحديثة، ط ثانية، ١٩٥٦م.

(٢) دراسات إسلامية (ص٣٨٤).

(٣) انظر: الدين والثورة في مصر (٢/ ٢٧٤).

(٤) انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١١٠).

(٥) انظر: المرجع نفسه (٢/ ٢٧).

(٦) انظر: تربية الجنس البشري (ص١٤٨).

" يجعل لسنج إذن وظيفة العقل تصحيحية تقويمية لشيء موجود سلفًا... ولكنه غير قادر على الوصول إلى هذه الحقائق النظرية بمفردة. وهنا تبدو حدود فلسفة التنوير وموقفها النسبي من العقل، وحلولها الوسط بين العقل والنقل في حين أن الجناح الجذري في فلسفة التنوير في فرنسا وإنجلترا أثبتت قدرة العقل على الوصول إلى حقائق الوحي بمفرده دون ما حاجة إلى وحي"[1].

وللقضاء على الدين فإن حسن حنفي يكون محتاجًا إلى فلسفة التنوير، حيث يقول: " وقد تكون فلسفة التنوير من حيث هي قضاء على الخرافة هي ما نحتاجه أكثر في عصرنا هذا، من إيمان بالإنسان ونداء للحرية والاتجاه نحو العالم الحسي[2]"[3].

وبناء على هذا الشغف بهذه الفلسفة وأصحابها نراه عمد إلى نصوصهم فترجمها ونقلها للعربية، بالإضافة إلى تأويل النصوص الدِّينية، عملًا بتعويض "لاهوت الأرض" بـ"لاهوت السماء"، وتعويض الشّهادتين بالشهادة على العصر"[4]. أما الشهادة الثانية "أن محمدًا رسول الله" إنما تعني الإعلان عن اكتمال الوحي، ونهاية النبوة، وتحقُّق آخر مراحلها في نظام وتجسّده في دولة، وأنه لا يمكن الرُّجوع إلى الوراء لمراحل سابقة منها، فالتَّاريخ لا يرجع إلى الوراء. والتَّقدم جوهر الوعي الإنسانيّ ومسار التَّاريخ وحركة التَّطور. فالإنسان بعقله المستقل وبإرادته الحرة قادرٌ على أن يواصل حركة التَّاريخ، وأن يستمرَّ في تقدمه باجتهاده الخاص

---

(١) المرجع نفسه (ص١٤٩).

(٢) تنوير مخلوط بالماركسية.

(٣) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٢٧).

(٤) من العقيدة إلى الثورة (١/ ١٨).

فيرث النُّبوة وتراث الأنبياء. فالعلماء ورثة الأنبياء، والاجتهاد طريقُ الوحي، والعقل وريث النُّبوة"[1].

فالتنوير فعل للروح، والروح كما يقول: "هو خالق العلم والأدب والدين"[2].

كما تعني هذه الفلسفة في نظره" الانتقال من التراث إلى التحرر، أو من الماضي إلى الحاضر، أو من القديم إلى الجديد"[3].

وهذا الانتقال لا يتأتى له إلا بثلاثة أمور:

أولها: أن يكون الإنسان هو مركز تصورنا للعالم ومحورًا في الكون بدلًا عن الله، حيث يقول: " وطالما لم يصبح الإنسان ثورة في وعينا ومحورًا في الكون ومركز تصورنا للعالم سنظل قاصرين على بلوغ مرحلة التنوير"[4]. وإذا أصبح الإنسان هو مركز الكون ومحوره وهو الإله الجديد، فسيقع حتمًا الانتقال من الإلهيات إلى الإنسانيات، حيث يقول: " لن ندرك التقدم أو يصبح نسيجًا في وعينا القومي إلا إذا حولنا بؤرة حضارتنا من الإلهيات إلى الإنسانيات، وإلا إذا غيرنا علاقات الأطراف من الأعلى والأسفل إلى الأمام والخلف، أي: إلا إذا انتقلنا من الرأسي إلى الأفقي"[5].

ويقول: " إذا كان التراث في حضارة ما مُركّزًا حول الله فإن تحديثه يكون بالانتقال إلى مركز آخر هو الإنسان"[6].

---

(١) المرجع السابق (١/ ١٩).

(٢) تربية الجنس البشري (ص١٠).

(٣) الدين والثورة في مصر (٢/ ٧٣).

(٤) المرجع نفسه (٢/ ٥٧).

(٥) المرجع نفسه (٢/ ٦٦).

(٦) المرجع السابق (٢/ ٧٦).

وثانيها: اكتشاف الطبيعة لتكون عِوضًا عن الله، حيث يقول: "إن اكتشاف الطبيعة في فلسفة التنوير لَيُعد اكتشافًا للعالم والعودة إلى ملكوت الأرض بعد أن ظل الإنسان رانيًا لمدة طويلة إلى ملكوت السموات"(١).

وثالثها: تحرير العقل من سلطة الكتاب أو التقاليد الموروثة، حيث يقول: "لن نصل إلى عصر التنوير إلا إذا جعلنا للعقل سلطانه دون سلطة الكتاب، أو سلطة التقاليد الموروثة"(٢).

فكل من يعتمد على الوحي - في نظره - في معارفه يكون متأخرًا، وكل من يعتمد على العقل في معارفه يكون متقدمًا(٣).

وقد حدّد لفلسفة تنويره ستة مفاهيم هي:

١. العقل.
٢. الحرية.
٣. الطبيعة.
٤. الإنسان.
٥. المجتمع.
٦. التاريخ(٤).

---

(١) المرجع نفسه (٢/ ٥٨).
(٢) المرجع نفسه (٢/ ٥٢).
(٣) انظر: تربية الجنس البشري (ص٨٢).
(٤) انظر: الدين والثورة في مصر (٢/ ٧٣)، وتربية الجنس البشري (ص١١٢-١١٧)، وهموم الفكر والوطن (١/ ٥٣٧).

وقد استعمل هذه المفاهيم في القضاء على الدين، وتفصيل ذلك على النحو التالي:

العقل" ضد السلطة والتقاليد الموروثة من أجل إفساح المجال للإنسان لتأسيس نظرية جديدة تقوم على استقراء قوانين الطبيعة والاعتماد على الحس والتجربة"[1]. وهو قادر على إدراك الحقائق كلها دون تدخل قدرة إلهية تعينه، أو وصاية بشرية ترشده، ولذا كانت الفلسفة عنده أعلى من النبوة؛ لأن الفلسفة تقوم على العقل، والنبوة تقوم على الخيال، والعقل أسمى من الخيال، العقل يدرك الحقائق مباشرة، في حين أن الخيال لا يدركها إلا بالتشبيه والصورة، كما أنه قادر على القضاء على كل الأحكام المسبقة، ويظل الإنسان على ثقة مطلقة بأنه قادر على الوصول إلى الكمال. وهو مرادف للإيمان وللدين، فالإيمان عنده عقلي، والدين عقلي، بمعنى أنه دين خالٍ من العقائد والشعائر، وبهذا تمكَّن العقل - في نظره - على القضاء كلية على الدين، وأصبح شعارًا للكمال الإنساني في مرحلته الأخيرة من تطوره، ودليلًا على استقلاله وحريته[2].

وعليه فالفكر الديني عنده كله مجرد انفعال أو خصومة، في حين أن الفكر الفلسفي عقلاني وموضوعي[3]. ولذا فهو يرى أننا اليوم ننحو نحو العقلانية، ونحاول الخروج من عالم الأسطورة إلى عالم العقل، ومن نطاق الاشتباه والالتباس

---

(١) هموم الفكر والوطن (١/ ٥٣٧).

(٢) انظر: الدين والثورة في مصر (٢/ ٥١)، وتربية الجنس البشري (ص٦٠ و٨٢ و١٠٩ و١١٢).

(٣) انظر: دراسات إسلامية (ص١٠٩).

والغموض إلى نطاق الوضوح والتميز[1].

ومن أوجه القصور التي وقع فيها العقل التنويري أنه لم يقم بوظيفته في الرفض والثورة خير قيام، بل كانت مهمته تنظير العالم، ومن ثم قامت فلسفة التنوير على المذاهب الفلسفية التقليدية، وأثبتت الحقائق الفلسفية التقليدية؛ كوجود الله، وأن العالم مخلوق خلقه الله[2].

والحرية تعني حرية الإنسان في أفعاله واختياره وفي قراره، أو بعبارة أوضح الحرية تعني الكفر بالقضاء والقدر، وقد تمثلت الحرية عنده في مقولة لسنج: "إن قيمة الإنسان ليست في الحقيقة التي لديه أو التي يظن أنها لديه، بل في معاناة البحث عن الحقيقة، فليس بامتلاك الحقيقة تقوى قواه بل بالبحث عنها، وهذا معنى الكمال المتطور. إن الحصول عن الحقيقة يجعل الإنسان كسولًا، فخورًا، متعصبًا، فلو أمسك الله بالحقيقة كلها في يمينه وبالبحث الأبدي عن الحقيقة في يساره حتى يمكنني أن أظل إلى الأبد ضالًا طريقي وأن أختار بحرية؛ فإني أختار يده اليسرى وأقول: أبي[3] أعطني هذا، فالحقيقة المطلقة لك وحدك"[4]. وما دام أن الأمر كذلك فللإنسان

(١) انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٦٧).

(٢) انظر: تربية الجنس البشري (ص١١٢).

(٣) هذا النداء بناء على عقيدة النصارى في التثليث، وقد نهاهم الله عن هذا الكفر، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلٗا﴾ [النساء: ١٧١].

(٤) تربية الجنس البشري (ص٨٥). وانظر: دراسات فلسفية (ص٢٦٤)، والدين والثورة في مصر (٢/ ٥٢).

مطلق الحرية في أن يختار من البدائل ما يشاء دون أية أفكار أو عقائد مسبقة، فحرية فلسفة التنوير حرية هادفة! تبغي خلاص الإنسان من كل صور القهر والطغيان الديني- في زعمهم-[1].

فهو يرى أن سبب تأخر الأمة وعدم لحاقها بفلسفة التنوير: أنها ما زالت ترى أن الحقائق كلها قد أعطيت لها في كتاب عليها أن تفهمه وتستخرج منه حلول مشكلاتها الحاضرة. وقد جعل الإيمان بالقدر سببًا من أسباب تخلف الأمة؛ لأنها لا زالت تؤمن بأن التوفيق أو الخذلان من الله، وأن الله هو الذي يتحكم ليس في أفعال الناس الخارجية بل في أفعال الشعور الداخلية من إيمان وكفر، وطاعة ومعصية، وهداية وضلال، ولن نلحق بعصر التنوير وفلسفته إلا إذا قضينا على هذه العقيدة، حيث يقول: " ولن نلحق بعصر التنوير إلا بحل أزمة الحرية والديمقراطية[2] في وجداننا المعاصر، والقضاء على سلطوية التصور إلى تصور آخر يقوم على التساوي بين الأطراف"[3].

ويعني بسلطوية التصور الإيمان بالله وأنه مركز الكون وخالقه، ويسيطر على كل شيء فيه، وأنه قادر على كل شيء، وعالم بكل شيء، لا يقف أمامه قانون طبيعي ولا ترده حرية إنسانية، وفي ظل هذه العقيدة يتعطل الحوار- في نظره-؛ لأن الحوار لا بد أن يكون بين أطراف متساوية، والأمر الذي يعيد إلى الطرفين علاقة التساوي

---

(١) تربية الجنس البشري (ص١١٣).

(٢) الديمقراطية: المصطلح الإفرنجي مشتق من اللفظة اليونانية democratia ومعناها: الشعب والسلطة والحكم. وهي شكل من أشكال السلطة يقرر خضوع الأقلية للأغلبية، ويقرر الحرية للمواطنين. انظر: المعجم الفلسفي (ص٣١٦) مراد وهبة، والمعجم الفلسفي (ص٢٢٤) مصطفى حسيبة.

(٣) الدين والثورة في مصر (٢/ ٥٤). وانظر: تربية الجنس البشري (ص١١٣).

وتقضي على علاقة التسلط هو: سيادة العقل[١]، ومن ثم فلا بد من التحديث، كما يقول: " في الأبنية الفوقية أولًا. وتحول الرأسي إلى تصور أفقي، وتحولت العلاقة بين الأعلى والأدنى إلى العلاقة بين الأمام والخلف، وتحولت الحضارة المركزة حول الله إلى حضارة ممركزة حول الإنسان، وتحول الآخر المطلق إلى الآخر النسبي وهو الإنسان"[٢].

كما تعني الحرية- عنده أيضًا- التفكير الباطني دون أثر للقوالب الذهنية المفروضة على المجتمع، والقدرة على التحرر من الخوف الداخلي حتى يصبح الإنسان هو ذاته لا غيره، كما تتضمن الحرية القدرة على التعبير عن الرأي وصياغته، الحرية هي القدرة على الانسلاخ من الشائع، وإنقاذ الذهن من المتعارف عليه.

والديمقراطية هي احترام الرأي الآخر والاستماع له وعدم تكفيره وإدانته أو الوشاية به، ولا يقصد بالديمقراطية حكم الشعب لأن هذا يتعارض مع ماركسيته[٣][٤]. والإنسان يكون كما يقول: " مركز الكون وليس الله، له الخلافة في الأرض والوراثة للصلاح. فتحولت حقوق الله إلى حقوق الإنسان، واسترد الإنسان صفاته التي نسبها إلى آخر سواه. وهو خالق أفعاله، حر مختار مسئول"[٥].

---

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (٢/ ١١٧).

(٢) المرجع نفسه (٢/ ١١٤).

(٣) لأن الديمقراطية الحقة عند ماركس لا تفصل بين الدولة والمجتمع المدني، أو بين الإنسان والمواطن، إذ من شأن الفصل أن يولد الاغتراب السياسي. انظر: المعجم الفلسفي (ص٣١٦) مراد وهبة.

(٤) انظر: الدين والثورة في مصر (٢/ ١٠٢). وانظر: تربية الجنس البشري (ص١١٣).

(٥) هموم الفكر والوطن (١/ ٥٣٧). وانظر: الدين والثورة في مصر (٢/ ٥٧).

والطبيعـة،" كتـاب مفتـوح ضد الكتـاب المغلـق، الكتاب المقـدس أو أعمال أرسـطو[1]. لهـا قوانينها الثابتة ونظامها الحتمي، هي مصـدر كل علم ومعرفة، إليها يتوجـه العقـل ليسـتقرئ قوانينهـا بدلًا من اسـتنباطها مـن عقائد نظريـة ومذاهب موروثة أو نصوص مكتوبة سلفًا"[2].

وقد أصبحت الطبيعة مقياسًا لكل شيء، حيث يقول: " فهناك الدين الطبيعي كأساس لدين الوحي، وهناك العقل الطبيعي كمعيار لعقل السلطة، وهناك القانون الطبيعـي كمقيـاس للقانون الإلهـي. أصبحت الطبيعـة ملهمة في الشـعر والأدب، وكان "العود إلى الطبيعة" حركة تحرر في الفن، وأصبحت غاية الفلاسفة هي توحيد الروح والطبيعة"[3].

ولـن نصـل إلى مرحلـة التنوير، كـما يقـول: " دون أن نقوم بعـود إلى الطبيعة وليـس بعـود إلى النص. فالطبيعة مصدر العلم، وموطن الإنسـان، وعالم الممارسـة،

---

(١) حسن حنفي حاول ضم أرسطو إلى أنبياء العصر كفولتير وروسو، حيث يقول: " ربما كان أرسطو نبيًا لم يقصه القرآن علينا. ومن ثم لا غرابة في اتفاق ما يقوله مع رسالات الأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن. ولهذا نجد كثيرًا وهو ما قاله سقراط أو أفلاطون أو أرسطو مشابهًا لكثير وهو ما ذُكر في القرآن والحديث!". دراسات إسلامية (ص٢٢٣). وهذا يدل على عظيم جهله بما قصه القرآن وجاءت به الأنبياء، حيث إن أرسطو هذا كان من المشركين الذين يعبدون الأصنام، يقول شيخ الإسلام: "والأنبياء لم يسم الله أحدٌ منهم جوهرًا، وإنما سماه بذلك أرسطو وأمثاله، وهؤلاء كانوا مشركين يعبدون الأصنام، ولم يكونوا يعرفون الله المعرفة الصحيحة، ولا يقولون: إنه خالق السموات والأرض، ولا إنه بكل شيء عليم، ولا على كل شيء قدير، وإنما كانوا يعبدون الكواكب العُلوية، والأصنام السُّفلية، ويعبدون الشياطين، ويؤمنون بالجبت والطاغوت". الجواب الصحيح (٥/ ٢١). وانظر (٥/ ٢٧).

(٢) هموم الفكر والوطن (١/ ٥٣٧).

(٣) الدين والثورة في مصر (٢/ ٥٨).

ومكان البقاء. إننا حتى الآن نتصور الطبيعة لا تخضع لقانون ثابت، ونتوهم وقوع حوادث خارقة للطبيعة[1] يوميًّا في حياتنا بتدخل الإرادة الإلهية... مع أن في التنوير كما هو الحال عند سبينوزا أن المعجزة حادثة طبيعية تحدث وفقًا لقانون طبيعي نجهله. وبتقدم العلم واكتشاف قوانين الطبيعة يمكن فهم جميع المعجزات لأن سنن الطبيعة هي صفات الله"[2].

والمجتمع يعني الدعوة إلى الاشتراكية، ووضع الإنسان مع الآخر على قدم المساواة، يقول: " فالنظام الاقتصادي الأمثل هو المجتمع الذي تسوده المساواة والعدالة الاجتماعية وتقل فيه الفوارق بين الطبقات. فالتنوير ضد التفاوت الشنيع بين الأغنياء والفقراء واستغلال الأقوياء الضعفاء"[3].

ويقول: " ولكننا حتى الآن ما زلنا نرث الدولة السنية التجارية القائمة على النشاط الاقتصادي الحر، وما زلنا نتحرج من الملكية العامة، ونؤكد الملكية الخاصة... ونتهم كل من يحاول إقامة المجتمع اللاطبقي أو يحاول تذويب الفوارق بين الطبقات بأنه شيوعي ملحد... وطالما ظل وعينا القومي يسقط الجماعة من حسابه لحساب الفرد فإننا نظل دون مرحلة التنوير"[4].

---

(١) يعني: وقوع الآيات (معجزات). الأبيقوريون يعتقدون بأن هذا العالم آلة ميكانيكية محكوم بأسباب طبيعية لها نتائجها الطبيعية. انظر: قصة الفلسفة اليونانية (ص٣٠١).

(٢) الدين والثورة في مصر (٢/ ٦٠).

(٣) هموم الفكر والوطن (١/ ٥٣٧).

(٤) الدين والثورة في مصر (٢/ ٦٣).

والتاريخ يعني "مجموعة التراكمات الحضارية التي ورثناها من المصادر الكتابية أو الشفاهية، والتي نتناقلها جيلًا عن جيل، والتي تعيشها أجيالنا الحاضرة. فيضم الأصول الأولى مثل القرآن والسنة..."[1].

كما يعني التطور والتقدم، وهو يساوي الله عنده لأن فلسفة التنوير استطاعت أن تحول العناية الإلهية من فعل الله إلى قانون لتقدم المجتمعات البشرية حتى وصولها إلى مرحلة الكمال، وهو التنوير، حيث يقول: "وأخيرًا التنوير حركة التاريخ ومساره من الماضي إلى الحاضر. لذلك خرج مفهوم التقدم منه. وما ظنه القدماء العناية الإلهية في التاريخ هو عند فلاسفة التنوير التقدم في التاريخ"[2].

وقال: "لن ندرك التقدم أو يصبح نسيجًا في وعينا القومي إلا إذا حولنا بؤرة حضارتنا من الإلهيات إلى الإنسانيات"[3].

ارتبط حسن حنفي بهذه الفلسفة مبكرًا وهو طالب في السربون، حيث يقول: "كنت قد شعرت وأنا أقرأ هذا النص[4] لأول مرة في باريس بأن المرحلة الثالثة التي يصفها لسنج والتي اكتملت الإنسانية فيها، وهي مرحلة التنوير بعد اليهودية الطفولة والمسيحية الصبا؛ هي مرحلة ظهور الإسلام قبل لسنج بألف عام. وهنا ارتبطتُ! بفلسفة التنوير التي ظلت ملازمة لي من البداية إلى النهاية عبر سبينوزا

(١) المرجع نفسه (٢/ ١٠٠).

(٢) هموم الفكر والوطن (١/ ٥٣٧). وانظر: تربية الجنس البشري (ص٧٢).

(٣) الدين والثورة في مصر (٢/ ٦٦). وانظر: (ص٩٥).

(٤) يعني بالنص كتاب لسنج "تربية الجنس البشري".

فولتير وفيكو[1] وكانط وهردر..."[2].

ولكي يجد مبررًا للعمل بهذه الفلسفة فقد شبه عصرنا بالعصر الذي نشأت فيه فلسفة التنوير، حيث يقول: " فنحن بتاريخنا الهجري سنة ١٣٩٠ في أواخر العصر الوسيط الأوربي[3]، وبداية القرن الخامس عشر الميلادي، أي: أننا سنعيش مشاكل عصر النهضة الأوربي، وما قد نتعرض له من إحياء القديم... أو وضع فلسفات مستقلة، كما حاول الفلاسفة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر تقوم على تبني العلم الجديد والثورة على القديم... أو الدعوة إلى العلم باعتباره ثقافة العصر... أو إحياء الجوانب العقلية والعلمية في تراثنا القديم... أو هدم كل شيء ونقد القديم حين تنحصر مهمة المفكر في الجانب السلبي الشاك فحسب. لذلك يمكننا توجيه أبحاثنا في عصر النهضة في اتجاهات رئيسية ثلاثة:

(١) الإصلاح الديني، فمع أن الإصلاح الديني لدينا بدأ منذ مائة عام تقريبًا إلا أننا لم نحصل بعد على كل نتائجه لأنه كان نسبياً ولم يكن جذريًا... فيمكن رفع التيار العقلي إلى أقصى حدوده حتى يقضي العقل على ما تبقى وما استجد من مظاهر

---

(١) فيكو جيامباتيستا (١٦٦٦-١٧٤٤م) فيلسوف تاريخ ومنظر اجتماعي إيطالي، وُلد في نابولي وتعلم بالكلية اليسوعية، وعلّم البلاغة بجامعة نابولي، واشتهر بكتابه "العلم الجديد" وبنظريته في "الدورة التاريخية". انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٠٥٧،١٠٥٨) للحفني، ومعجم الفلاسفة (٤٨٧-٤٨٩) جورج طرابيشي.

(٢) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٦٦).

(٣) تشبيهه لعصرنا بأواخر العصر الوسيط الأوربي فيه إشارة إلى أنه يعني بذلك أن فلسفتنا فلسفة إيمانية، ولم يكن للفلسفة غاية- آنذاك- إلا أن يهدي الله تعالى الإنسان إلى ما فيه نجاة نفسه، ومتى تعارض النقل مع العقل فالانتصار دائمًا للنقل على العقل؛ لأن الفلسفة في العصر الوسيط الأوربي كذلك. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٠٢١) للحفني.

الخرافة- يعني الدين- كما يمكن التأكيد على حرية الفكر وعلى النظم الديمقراطية وعلى احترام الإنسان.

(٢) الاتجاه الإنساني الملحد، فمع أن التنوير لدينا بدأ منذ مائة عام أيضًا إلا أننا لم نحصل بعد على نتائجه...إلخ.

(٣) نشأة العلم. فبعد أن رفض النقاد والشكاك والفلاسفة كل الموروث القديم أصبح الواقع عارياً من كل أساس نظري له، فنشأ العلم من أجل إعطاء غطاء نظري له، ومن أجل سيادة الواقع بنظريات أكثر دقة وضبطًا من الموروث القديم الذي ثبتت أخطاؤه! عند التجريب، ومن ثم كان الإيمان بالجهد الإنساني وحده باعتباره مصدرًا لكل نظرية، ورفض كل المصادر المسبقة"[١].

فلا مخرج للأمة من كبوتها -من وجهة نظره- ولا سبيل لها إلى تقدمها الحضاري إلا أن تسير على خطى فلسفة التنوير، الأداة الفعالة في القضاء على الدين وهدمه، فهي شديدة العداء له[٢]، فترفض الدين، والعقائد، والشعائر، والمعجزات، وتنادي بإلغائه أو إعادة تنظيمه، بحيث يكون خاضعًا لسلطة الدولة لا مهيمنًا عليها، وترفض كل الوصايا الدينية على الفكر وشؤون الحياة.

---

(١) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٢٢). وانظر: الدين والثورة في مصر (٢/ ٧٦).

(٢) فساد الكنيسة ورجالها جعل أولئك الفلاسفة وأتباعهم يحاربون الدين ويحاولون القضاء عليه، فهربوا إلى الإلحاد، وكان ذلك نتيجة " لأزمة لحالة النفس التي استنفدت كل إمكانياتها الدينية، فلم يعد في وسعها أن تؤمن". من تاريخ الإلحاد في الإسلام (ص٧،٨). ولذلك كانت روحها روح إلحادية. انظر: تربية الجنس البشري (ص ٣٩ و٤٠ و٥٤ و٥٩)، وموسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٤٠٥) للحفني.

إذ إن فلاسفة التنوير حولوا مضمون الدين إلى فكر، فتحول إلههم إلى مطلق، والوحي إلى معرفة مطلقة، والمسيح إلى توسط، والتثليث إلى جدل، والحب إلى ذاتية، والشريعة إلى قانون مجرد، أي: أن العقيدة لم يكن لها ميدان خاص منفصل عن الحياة، بل كانت هي الحياة نفسها، وكانت العقائد كلها مجرد رموز تُفكّ إلى حقائق، أو صور ذهنية تُحوّل إلى أفكار، أو وقائع تُدرك في دلالاتها، أو على ما يقول الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام: نصوص يمكن تأويلها[1].

وهذه هي مهمة الإصلاح الديني في نظره، حيث يقول: " إن الإصلاح الديني يقوم بمهمة تصفية الماضي وتجديد التراث القديم"[2].

ومع كل هذا الهدم للدين الذي مارسته فلسفة التنوير فإن حسن حنفي يرى أنه لا ينبغي لأحد أن "ينكر على فلاسفة التنوير رسالتهم في تنوير العقول ضد العقائد الزائفة وفي دعوتهم الاجتماعية التي مهدت للثورة الفرنسية"[3].

كما أن فلاسفة التنوير ينظرون إلى الكائنات البشرية نظرة مادية، ويؤمنون بقدرة الإنسان على تحقيق التقدم من خلال التعليم والبحث العلمي الهادف إلى السيطرة على الطبيعة؛ في الوقت الذي يُعلي من قيمة المنفعة في المجال الاجتماعي والأخلاقي. وقد شغلت قضية العقل الفلسفة الغربية لألفي سنة؛ وهو ما أدى إلى التطرف في تأكيد مكانة العقل وسلطته في المجتمع البشري، وأعلت من قيمته ليقف

(١) انظر: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ١٥٨)، واعترافات علماء الاجتماع "عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع"(ص٤٩-٥١) أحمد خضر، سلسلة تصدر عن مجلة البيان، ط أولى ١٤١٣هـ.

(٢) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١٠٢).

(٣) المرجع نفسه (١/ ١١٠).

في مواجهة الإيمان والسلطة الدينية والمسائل الروحية. وأضحى مفهوم "التنوير" ملازمًا لمفهوم "العقلانية"؛ على أنها العمل بمبادئ العقل.

وبناءً على إيمان كثير من المفكرين الغربيين باستحالة التوفيق بين الوحي والعقل، وبين الإيمان والعلم؛ بَشَّر بعضهم بدين جديد أسماه "الدين الطبيعي" الذي لا يقوم على وحي إلهي، وإنما يقوم على وحي الضمير والعقل، وليس هو بحاجة إلى هرمية كهنوتية، ولا إلى عناية إلهية أو تناسق مسبق، بل على ما فطرت عليه طبيعة الإنسان ووهبته من أخلاق تمكنه من إقامة مجتمع تحكمه الأخوة والمساواة- وهذا أحد الأديان التي دعا إليها حسن حنفي كما سبق-[1].

والنتيجة التي يصل إليها فلاسفة التنوير ويرومون تحقيقها هي، كما يقول حسن حنفي: " لفظ الوحي كله ببساطة ونتمسك بمبادئ الأخلاق وبالدين الطبيعي كما فعل فولتير"[2].

كما أنهم يريدون رفع الوصايا الدينية، فهي كما يقول: " فلسفة التنوير هي الوريث الوحيد للدين التاريخي والفهم الإنساني للعقائد الموروثة والعمل الصالح بدلًا من الشعائر"[3].

وهذا الذي يسعى له حسن حنفي ويريد تحقيقه من خلال مشروعه "التراث والتجديد".

---

(١) انظر: الأساس الإلحادي للمفاهيم الغربية، في مجلة البيان العدد (٢٢٣) (ص٩٦) أحمد خضر.

(٢) تربية الجنس البشري (ص٨١).

(٣) المرجع نفسه (ص١٠٩). وانظر: (ص٧٥).

الفصل الثاني:
مشروعه الفكري وأهدافه

وفيه تمهيــد وخمســة مباحــث :

التمهيد:

كيف تكوّن مشروع التراث والتجديد؟

المبحث الأول:

موقفه من التراث القديم.

المبحث الثاني:

موقفه من التراث الغربي.

المبحث الثالث:

نظريته في التفسير الهرمينوطيقا.

المبحث الرابع:

الحلول التي تتنازع قضية التراث والتجديد.

المبحث الخامس:

أهداف مشروع "التراث والتجديد".

التمهيد: كيف تكوّن مشروع التراث والتجديد؟

بادئ ذي بدء فإن حسن حنفي من الشخصيات التي بلغ به تضخم (الأنا)[1] في نفسه مبلغًا عظيمًا، فالرجل عدّ نفسه من المجددين الذين يجددون لهذه الأمة أمر دينها[2]، وهو الفيلسوف الملهم الذي سيأتي بما لم يسبقه إليه الأوائل، وهو النبي! الذي ينقل أمته من مرحلة إلى أخرى، ومن طور إلى طور[3]، فلا عجب ما دام أنه ينظر لنفسه بهذه الصورة المتعالية والمكبرة،" ألا يختط لنفسه من المشاريع إلا ما كان يناسب حجمه وتعملقه. وذلك هو تحديدًا شأن مشروع "التراث والتجديد". فهو مشروع لإعادة كتابة- إعادة كتابة وليس فقط إعادة قراءة- التراث العربي الإسلامي برمته. وليس هذا فحسب، بل- والكلام هنا لحسن حنفي-: "بعد أن أنتهي من إعادة كتابة التراث الإسلامي سأحاول أن أعيد كتابة التراث الغربي، معطيًا له حقه وليس أكثر..."[4].

لما كان حسن حنفي يرى أن المعركة الحقيقية هي" معركة فكرية وحضارية، ولا تقل أهمية عن المعركة الاقتصادية أو المعركة المسلحة إن لم تكن أساسها، وأن

---

(١) للاستزادة انظر: المثقفون العرب والتراث (ص١٥١-١٥٦) جورج طرابيشي.

(٢) انظر: من العقيدة إلى الثورة (١/ ٤٢). علي حرب عدَّ هذا من حسن حنفي انفصامًا، انفصام بين اللفظ والمعنى، بين الدال والمدلول، بين العبارة وواقع الحال. انظر: نقد النص(ص٣٠).

(٣) انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٢٧).

(٤) المثقفون العرب والتراث (ص١٥٤).

الهزيمـة المعاصرة هـي في جوهرها هزيمة عقليـة، كما أنها هزيمة عسـكرية"[1]، فإن مشروعه جاء ضخمًا لهذا السـبب، وذلك اسـتجابة لهذا التحدي الذي يواجه الروح والعقل على حد زعمه.

كيف تكوَّن مشروع التراث والتجديد؟

زعـم حسـن حنفي أنه حـاول رصـد كيفية تفكـير المثقف العـربي والباحث العـربي، فـرأى أنه إمـا أن يتعامل مـع موروث قديم، فسـمى أحد أقسـام مشروعه الجبهة الأولى موقفنا من التراث القديم، وإما أن يتعامل مع وافد غربي، فسمى الجبهة الثانيـة موقفنا مـن التراث الغربي، وإما أن يعيش في عصر يفكر على أزماته، فسـمى الجبهـة الثالثة نظرية في التفسـير، فهذا المشروع في نظـر صاحبه، كما يقول: " وصف لما يدور في الذهن العربي من مكونات رئيسـية، التراث القديم- بالطبع- أبعد عمقًا وحضورًا؛ لأنه نتاج ألف وأربعمائة عام إذا كان التراث الإسلامي، وأعمق من ذلك إذا كان الـتراث القبطي، وأعمق من ذلـك إذا كان التراث الفرعوني. التراث الغربي أحدث لأنه منذ مائتي عام ونحن ننقل من الغرب، التراث اليوناني والروماني لم يعد موجـودًا في الواقـع... فهذه هي الجبهات الثلاث التي كانـت في ذهني وأنا ما زلت شـابًا في مرحلة الدراسـات العليا، وأنا في باريس أنجزت ثـلاث أطروحات تكون الجبهات الثلاث: الأطروحة الأولى عن محاولة تطوير وإعادة بناء علم أصول الفقه، وهو الفكر المنهجي عند المسلمين. والثانية في "الظاهريات" أي: تطور الفكر الغربي في مرحلتـه النهائية في المنهج الظاهريـاتي الفينومنولوجي عند هُسِّرْل وتطور الوعي

(١) التراث والتجديد (١٤٩). وانظر: (ص١٧٦).

الأوروبي. والثالثة عن نظرية التفسير، عن النص في مواجهة الواقع، وأخذت نموذجاً للعهد الجديد وليس العهد القديم، هذه الجبهات الثلاث استمرت منذ النشأة الأولى"[1].

وقضية مشروعه هو كيف يستطيع أن يتعامل مع الواقع، وأن يساعد في استكمال تحرير الأرض والمواطن، وتحقيق العدالة الاجتماعية، ووحدة الأمة؟ وكيف يحشد الناس في هذا المشروع الكبير؟

عنون لمشروعه العام بـ"التراث والتجديد- موقفنا من التراث القديم"، وقد تميز هذا المشروع عن غيره من المشاريع الأخرى التي اهتمت بالذات فحسب بأنه تمدد حتى شمل الآخر، مُحاولًا مواجهته بأسلحته نفسها ليقضي على الرهبة منه وإعادة الثقة في الذات (الأنا)، والحقيقة أنه غرق في الآخر، وبدلًا من أن يعيد الثقة في الذات حاول دمجها في الآخر ودرس التراث الإسلامي من خلال مناهجه، شعر بذلك أو لم يشعر.

(١) سؤال الأصالة لم يعد مطروحًا، حوار أجري مع حسن حنفي في مجلة نزوى، العدد التاسع ٢٠٠٥م.

المبحث الأول: موقفه من التراث القديم

ضم مشروع "التراث والتجديد"[١]، ثلاث جبهات[٢] كبرى:

الجبهة الأولى: موقفه من التراث القديم[٣]، وهدفه من هذه الجبهة كما يقول: "إعادة بناء العلوم التقليدية ابتداء من الحضارة ذاتها، بالدخول في بنائها، والرجوع إلى أصولها لبيان نشأتها وتطورها، سواء بالنسبة إلى كل علم أو بالنسبة لمجموع العلوم"[٤]. وكل ما يهدف إليه هذا القسم هو أن تدور عملية الحضارة وأن تسير من جديد حتى يُعاد ربط الفكر بالواقع والعلوم بالتاريخ!

وقد خصص لهذه الجبهة ثمانية أجزاء، كل جزء خاص بعلم قديم[٥]، يمكن عرضها على النحو التالي:

---

(١) اعترف صاحب المشروع "حسن حنفي" بأن مشروعه مشروع طامح وأشبه ما يكون بالحلم، حيث يقول: " أدركت أن مشروع التراث والتجديد هو مشروع جيل بأكمله يحتاج إلى فريق من الباحثين، طُوي أكثر العمر وما زلتُ في المحاولة الثانية من الجبهة الأولى"موقفنا من التراث" التي تشمل سبع محاولات، ومتى لي بالمحاولات الثلاث في الجبهة الثانية"موقفنا من التراث الغربي" والمحاولات الثلاث للجبهة الثالثة"موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير". الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٨٥).

(٢) انظر: مقدمة في علم الاستغراب (ص٩). وهو تعبير دقيق لما يقوم به من حرب شعواء على الدين.

(٣) المقصود بالتراث القديم الإلهيات. انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٥٤).

(٤) التراث والتجديد (ص١٧٦).

(٥) انظر: المرجع نفسه (ص١٧٦، ١٧٧).

الجزء الأول: يرتبط بعلم الإنسان من **(العقيدة إلى الثورة)**[1]، وهو عبارة عن محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين التقليدي- على حد زعمه- وقد بدأ بهذا العلم لأنه كما يقول: " أول العلوم الإسلامية ظهورًا... ولأنه هو العلم الذي يعرض للوحي في أساسه النظري، والذي يمسّ لبّ الدين وجوهر العقيدة، والذي يعرض لحقيقة الإيمان، لذلك سماه القدماء الفقه الأكبر "[2].

والجزء الثاني: يرتبط بفلسفة الحضارة من **(النقل إلى الإبداع)**[3]، وهي " محاولة لإعادة بناء الفلسفة التقليدية، وتوضيح طبيعة العمليات الحضارية التي حدثت في الفلسفة الإسلامية القديمة نتيجة لتقابل الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة اليونانية الوافدة... فالفلسفة إن هي إلا علم كلام متطور.."[4]. وحظي هذا الجزء عنده بالمرتبة الثانية؛ لأن الفلسفة تشارك أصول الدين في طابعه النظري، فهي تطوير لعلم الكلام، كما أن الفلسفة بثنائياتها تمثل خطورة كبرى على التوحيد!. وقد كتبه لكل من يريد الحكم على الذات العربية الإسلامية وقدرها بين النقل والإبداع، وفي أي مرحلة، وفي أي علم، وفي أي نص من أجل تقييد إطلاق الأحكام[5]. كما كتبه -أيضاً- لدحض شبهة أن علماء المسلمين كانوا نقلة عن اليونان، مترجمين لعلومهم، شارحين لمؤلفاتهم، وملخصين وعارضين لها[6].

---

(١) عنوان كتاب له يقع في خمسة أجزاء ضخمة جدًا.

(٢) التراث والتجديد (ص١٧٧).

(٣) عنوان كتاب له يقع في تسعة أجزاء.

(٤) التراث والتجديد (ص١٧٨).

(٥) انظر: من النص إلى الواقع (١/ ١٣).

(٦) انظر: المرجع نفسه (١/ ١٣).

والجزء الثالث: المنهج الأصولي من (النص إلى الواقع)[1]، وهي محاولة "لإعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي[2]، وهو سابق على التصوف لاحتياج المجتمع إلى التشريع قبل حاجته إلى الزهد. وهو العلم المنهجي الذي استطاع تحويل الوحي إلى منهج استنباطي استقرائي من حيث هو علم التنزيل. وهو أفضل ما أخرجته الحضارة الإسلامية من حيث هو علم مستقل بلغة علمية عقلية. ويتضح فيه تكوين الإنسان الداخلي من حيث هو زمان ونيّة، والخارجي من حيث هو فعل وسلوك. وقد يكون له ملحقان: الأول عن "الفقه الاجتماعي" أو "فقه الوجود"، وفيه تتغير مادة الفقه التقليدي التي تغلب عليها الأحوال الشخصية إلى مادة أخرى عصرية يغلب عليها الطابع الاجتماعي، وتُثار فيه مسائل التنمية... والملحق الثاني عن "الفكر الأصولي الفقهي" الذي حاول تصفية كل مظاهر الفكر الحضاري في الكلام والفلسفة والتصوف على حد سواء"[3].

وقد كتبه للفقيه من أجل أن يُحسن الاستدلال ويغلّب المصلحة العامة- وهي في نظره أساس التشريع- على حرفية النص، وإعطائه الأولوية للواقع على النص[4].

---

(١) عنوان كتاب له يقع في جزأين، وهو ترجمة لأحد أجزاء رسالته للدكتوراه، وإن كانت ليست ترجمة حرفية، حيث يقول: " من النص إلى الواقع ليس ترجمة للرسالة الرئيسية Les Methodes d Exese بل إعادة دراسة للموضوع كلية". تأويل الظاهريات (١/ ٦).

(٢) قد قام بهذه المحاولة في عام ١٩٦٥م. انظر: التراث والتجديد (ص١٧٨).

(٣) التراث والتجديد (ص١٧٨).

(٤) انظر: من النص إلى الواقع (١/ ١٣).

والجزء الرابع: يرتبط بكشف جوانب المنهج الوجداني[1] الصوفي من (الفناء إلى البقاء)[2] وهي محاولة "لإعادة بناء علوم التصوف باعتباره الممثل للمنهج الوجداني، وظهر الإنسان أخيراً فيها كبعد مستقل، واكتشاف الشعور كنقطة بداية لتأسيس العلم... والتصوف يمثل خطورة كبرى[3] على وجداننا المعاصر وسلوكنا القومي، تُعادل خطورة الكلام، بما يمثله من قيم سلبية من صبر، وتوكل، ورضا، وقناعة، وخوف، وخشية، وبكاء، وحزن[4]، إلى آخر ما هو معروف من مقامات وأحوال"[5].

---

(١) وجدان: لفظ عند العرب يدل على نوع من الإحساس الداخلي. وهو من هذه الجهة يشمل الحالات النفسية من حيث تأثرها باللذة والألم غير المؤدية إلى المعرفة. ويستعمل أحيانًا بمعنى شبيه بالرؤية البرجسونية (نسبة إلى برجسون). انظر: المعجم الفلسفي (ص٦٧٩) مراد وهبة.

(٢) عنوان كتاب له يقع في جزأين، طُبع في عام ١٤٣٠هـ.

(٣) سبب خطورته في نظر حسن حنفي أن له علاقة بالدين.

(٤) لاحظ أن هذه المقامات التي زعم أن لها أثرًا سلبيًّا على وجداننا وسلوكنا هي من أعظم منازل إياك نعبد وإياك نستعين، وقد أمر الله تعالى بها المؤمنين في غير ما آية من كتابه العزيز، ففي الأمر بالصبر، قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ٢٠٠]، وقال تعالى في بيان جزاء الصابرين: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ [الزمر: من الآية١٠]، والصبر هو أحد شرطي الإمامة في الدين، قال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُواْ ۖ وَكَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ ﴾ [السجدة: ٢٤]. وفي التوكل قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ [آل عمران: من الآية١٢٢]، وقال تعالى:﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [المائدة: من الآية٢٣]. وفي الرضا قال الله تعالى: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ﴾ [البينة: من الآية٨]. وفي القناعة قال الله تعالى لنبيه:﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ۚ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ ﴾ [طه: ١٣١]. وفي الخوف قال الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [آل عمران: ١٧٥]. وفي الخشية قال الله تعالى: ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾ [النور: ٥٢].

(٥) التراث والتجديد (ص١٧٨).

والجزء الخامس: العلوم النقلية من (النقل إلى العقل)[1]، وفي هذا الجزء يريد " إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة: علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه. من أجل إسقاط المادة القديمة التي أصبحت بغير ذي دلالة مثل الآيات التي نُسخت قراءتها وحكمها أو تاريخ المصاحف وجمعها، وإبراز الموضوعات ذات الدلالة مثل أسباب النزول أولوية الواقع على الفكر، الناسخ والمنسوخ الزمن والتطور... إلخ[2].

فإعادة بناء علم التفسير عنده تتم بتجاوز التفسير الطولي سورة سورة وآية آية خشية تفرق الموضوعات وتكرارها، كما يتم تجاوز التفسيرات اللغوية والأدبية والفقهية...إلخ، والتفسير التاريخي الذي وقع فيه كثير من المفسرين- في نظره- وكأن القرآن يتحدث عن وقائع مادية في زمان ومكان معينين، فهو يريد أن يؤسس لتفسير جديد، لا علاقة له بما عرفه الصحابة رضي الله عنهم الذين عايشوا التنزيل وعاصروه، تفسير شعوري يجعل القرآن وصفًا للإنسان وعلاقاته بالآخرين ووضعه في العالم ومكانه في التاريخ. وصفة هذا التفسير وطابعه أن يكون تفسيرًا ثوريًا للقرآن، ومن ثم يتحول علم العقائد إلى أيديولوجية ثورية.

أما علوم الحديث فإنه يتم فيها تحليل الشعور، شعور الراوي من خلال مناهج الرواية، ثم تجاوزها إلى النقد العقلي والحسي للمتن، ويكون التركيز وإعطاء الأولوية للمتن على السند، كما يكون التركيز وإعطاء الأولوية لمعاني الحديث على

---

(١) عنوان كتاب له يقع في جزأين، الأول عن علوم القرآن، والثاني عن علوم الحديث، طبع عام ١٤٣٠هـ.

(٢) التراث والتجديد (ص١٧٩).

شخص المتحدث ﷺ[1].

وفي علوم السيرة يتم الانتقال من الشخص إلى الكلام حتى يتم القضاء على التشخيص وعبادة الأشخاص في حياتنا العملية. أما علم الفقه فإنه يتم إعادة بنائه بحيث تُعطى الأولوية للمعاملات على العبادات، ولنظم الدولة على قانون الأحوال الشخصية"[2].

وهذا يعني القضاء على كل ما له علاقة بالدين، سواء كان في العبادات التي استبعدها أصلًا أو ما بقي منها في الأحوال الشخصية؛ لأن الدول التي تحكم بالقوانين الوضعية أخذت جزءًا من الفقه الإسلامي المتعلق بالزواج والطلاق ونحوه ووضعته في قانونها الوضعي من باب لبس الحق بالباطل.

أما بالنسبة لعلم الفقه فإعادة بنائه عنده تكمن في إعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات، ولا ينبغي - على حد تعبيره - أن نهتم بأحكام الضراط[3] فلسنا فقهاء الحيض والنفاس، بل لا بد أن يكون الاهتمام منصبًا على البيع والشراء والسياسة والاقتصاد ونحو ذلك.

ومن تمام إعادة بناء علم الفقه عنده إعادة تفسير العبادات، وبيان الحكمة منها، فالشهادة - مثلًا - لا تعني - على حد تعبيره - تمتمة الشفتين بأنه لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ﷺ، بل الشهادة عنده تعني الشهادة على العصر أي: رؤية

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (٨/ ٢٦، ٢٧).

(٢) التراث والتجديد (ص١٧٩).

(٣) اهتمام الشريعة بمثل هذا يدل على كمالها وشمولها، إذ إنها جاءت لتهتم بكل شؤون الفرد والجماعة، وقد مر معنا افتخار سلمان الفارسي رضي الله عنه لما قال له اليهودي: علمكم نبيكم ﷺ كل شيء...إلخ، وحسن حنفي يعدّ ذلك سببًا في تأخر الأمة.

أحداثه ثم الإعلان عنها والحكم عليها من خلال منظور الشرع، فالشهادة من المشاهدة وليس من التخفي والتعمية والتستر على ما يدور في واقعنا أو شهادة الزور خوفًا وجبنًا أو طمعًا ورغبةً كما يحدث في أيامنا[1].

والجزء السادس: العلوم الرياضية والطبيعية (الوحي والعقل والطبيعة)[2]، وفيه تتم " إعادة بناء العلوم الرياضية من جبر وحساب وهندسة وفيلم وموسيقى بحيث يتم اكتشاف موجهات الوحي للشعور، التي أدت إلى الاكتشافات النظرية في هذه العلوم. ومن ثم تتم معرفة وظيفة التوحيد في الشعور في البحث عن المفارق والمتعالي وما يعنيه من تقدم مستمر في البحث العلمي.

كما تتم إعادة بناء العلوم الطبيعية من كيمياء وطبيعة وطب وتشريح ونبات وحيوان وصيدلة من أجل معرفة وظيفة الوحي في توجيه الشعور نحو الطبيعة وتحليل قوانينها، وهي ما يسمى في دراساتنا الحديثة تاريخ العلوم عند العرب، وهي العلوم الإسلامية التي نشأت أيضاً بتوجيه الوحي نحو العقلي ونحو الطبيعي. وتكون مهمة هذا الجزء تجاوز الصوري والمادي والعودة إلى الشعور"[3].

والجزء السابع: العلوم الإنسانية، وفيه تتم" إعادة بناء علوم النفس والاجتماع والسياسة والتاريخ والجغرافيا واللغة والأدب بحيث يتم التعرف من خلالها إلى وظيفة التوحيد في الشعور وتوجيهه إياه نحو الإنسان الفردي والاجتماعي... مهمة هذا الجزء هو معرفة كيفية توجيه الوحي للشعور نحو الإنسان وكيفية تحويل الوحي

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (٨/ ٢٨).

(٢) له كتاب قريب من هذا العنوان: الوحي والواقع تحليل المضمون، طبع في ٢٠١٠م.

(٣) التراث والتجديد (ص١٧٩).

ذاته إلى علم إنساني[1]"[2].

والجزء الثامن: (الإنسان والتاريخ)، وهي محاولة" لوصف بناء الحضارة الإسلامية وتطورها مع تأسيس وحدة العلوم في التراث القديم، ونقل الحضارة الإسلامية إلى طور جديد، وتحويل صورتها في التاريخ من حضارة الكهف إلى حضارة السهم، ومن الدائرة إلى الخط، ومن الأعلى إلى الأمام[3]. والإنسان والتاريخ هما البعدان المستتران في تراثنا القديم والواضحان في العصر الحاضر"[4].

فهو يريد من خلال هذا الجزء نقل الحضارة الإسلامية من طورها الذي نشأت فيه إلى طور جديد ينهض بالمسلمين، وبعبارة أخرى: نقل الاهتمام من المركز وهو الله إلى الاهتمام بالإنسان.

ومما يصب في هذا المحور أيضًا "مناهج التفسير"[5]، وهي محاولة لقراءة علم أصول الفقه من منظور الفلسفة الترنسندنتالية في مراحلها الأخيرة، فلسفة الوعي

---

(١) يقول الأستاذ: محمد قطب: " يحسن بنا هنا أن نشير إلى أن بعض جامعاتنا تُسمي هذه الدراسات أو بعضًا منها "بالعلوم الإنسانية" ترجمة لكلمة Humanities المستخدمة في الغرب، ظنًا منهم أن المقصود بالكلمة هو "العلوم المتعلقة بالإنسان" وهذا غير صحيح بالنسبة للمصطلح كما يستخدمه الغربيون. فهم يقصدون به- منذ عصر النهضة عندهم- " العلوم التي تُؤخذ المعرفة بها من الإنسان لا من الوحي الرباني"! أي: أنها تعني عندهم اتخاذ الإنسان مصدراً للمعرفة بدلاً من الله ! فلتنتبه ونحن نتقل المصطلحات". حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية (ص٥٠) محمد قطب، دار الشروق، القاهرة ط ثانية ١٤٢٧هـ.

(٢) التراث والتجديد (ص١٧٩، ١٨٠).

(٣) يقول حسن حنفي في الحاشية: " هذه هي صور " اشبنجلر" في كتابه المشهور "أفول الغرب"". التراث والتجديد (ص١٨٠).

(٤) التراث والتجديد (ص١٨٠).

(٥) إحدى رسائل حسن حنفي التي تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه من جامعة السربون.

في الظاهريات.

و"ظاهريات التفسير" كانت محاولة لإعادة قراءة علم النقد التاريخي للكتب المقدسة مطبقاً على الإنجيل[1] من منظور أصول الفقه.

أما "تفسير الظاهريات" فهي محاولة لتجاوز حوار الحضارات، والمرآة المزدوجة، والقراءة المتبادلة إلى علم التفسير الشامل أو الهرمنيطيقا العامة[2].

وقد كان الهم المسيطر عليه هو إكمال أجزاء هذه الجبهة لأنها مهمة جدًا في نظره، وقد صدر من هذه الجبهة خمس محاولات[3] هي "من العقيدة إلى الثورة"، وقد استغرق تأليفه ثلاثة عشر عامًا من عام ١٣٩٠ إلى ١٤٠٤هـ الموافق ١٩٧١م إلى ١٩٨٤م. و"من النقل إلى الإبداع" من عام ١٤٠٤ إلى ١٤٢٠هـ الموافق ١٩٨٤م إلى ٢٠٠٠م، وقد استغرق ستة عشر عاماً[4]. و"من النص إلى الواقع"، ومن الفناء إلى البقاء، ومن النقل إلى العقل. وكم في عمره من عشرات الأعوام كما يقول[5].

أما بالنسبة لمسؤولية حسن حنفي تجاه هذا القسم موقفه من التراث القديم، فهي كما يلي:

---

(١) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة (ص٧).

(٢) التراث والتجديد (ص٨٧).

(٣) ذكر حسن حنفي في كتابه "فشته فيلسوف المقاومة" (ص١٦) أنه لم يَصدُر من هذه الجبهة إلا محاولتان، هما: من العقيدة إلى الثورة، ومن النقل إلى الإبداع. وذلك لأن تأليفه لـ"من النص إلى الواقع" كان بعد كتابه "فشته فيلسوف المقاومة". فالأول كان في عام ٢٠٠٥م، والآخر كان في عام ٢٠٠٣م.

(٤) انظر: فشته فيلسوف المقاومة (ص١٦، ١٧).

(٥) انظر: المرجع نفسه (ص١٧)، ومن النص إلى الواقع (١/ ٢٤).

١. جمع هذا التراث، وتحقيقه ونشره، والأولوية عنده للتراث الاعتزالي الفلسفي.
٢. إحياء هذا التراث عن طريق إعادة بنائه عن طريق تجديد لغته وإعادة التعبير عن مضمونه بلغة العصر.
٣. تنقية هذا التراث وهو ما علق به من شوائب عارضه مثل العداء التقليدي بين الشيعة وأهل السنة، أو تكفير الفرق المعارضة، أو ظهور بعض جوانب الفقه الافتراضي الذي يضحي بالواقع في سبيل النص، ويترك المصلحة التي هي أساس التشريع.
٤. تطوير بعض جوانب التراث القديم، وضرورة إحياء التراث الاعتزالي.
٥. تحريك هذا التراث حول محاور جديدة نحتاج إليها في واقعنا المعاصر، ولم تظهر بوضوح في تراثنا القديم، وهذه المحاور الجديدة هي الإنسان والمجتمع؛ أي: حول الفرد والتاريخ[1].

وهذا القسم هو الذي غره وجعله ينظر إلى نفسه بوصفه مجدداً ومفكراً إسلامياً![2].

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (١/ ١٦٤-١٦٦).
(٢) انظر: المرجع نفسه (٧/ ٣٣٣).

المبحث الثاني: موقفه من التراث الغربي

هـذه هـي الجبهة الثانية من جبهات مشروعه، ويهـدف من خلالها إلى " إعادة الكـرَّة مـرة أخـرى، وإقامة حضـارة إسـلامية جديـدة بالإضافة إلى الحضـارة التي ورثناهـا. وذلـك لأننـا في عصر مشـابه للعـصر القديم عندمـا واجه تراثنا الناشـئ التراث اليوناني الوافد... "[١].

وتشـتمل هـذه الجبهة على خمسـة أجـزاء، كل واحد مخصص لفـترة حضارية معينة، هي كما يلي:

الجزء الأول: عصر آباء الكنسـية (مصـادر الوعي الأوربي) وهو حديث عن آبـاء الكنيسـة والعصر المـدرسي الأوربي[٢]، من القرن الأول وحتى القرن السـابع، فهي كما يقول: " محاولة لدراسـة نشأة الفكر الغربي في الفترة الأولى من القرن الأول حتى القرن السـابع... وأهمية هذه الفترة ترجع إلى أن الوحي الإسـلامي قد أصدر أحكاماً عليها فيما يتعلق بصحة الكتب المقدسـة أو سـلامة العقيدة الدينية أو سلوك أهل الكتاب"[٣].

والجـزء الثاني: العصر المدرسي (مصادر الوعـي الأوربي) وهذا الجزء مكمل

---

(١) التراث والتجديد (ص١٨٠).

(٢) وقد قام بهذه المحاولة في رسالته عام ١٩٦٦م الموافق ١٣٨٥هـ. انظر: التراث والتجديد (ص١٨١).

(٣) التراث والتجديد (ص١٨١).

للـذي قبلـه وامتـداد له، يبدأ مـن القرن الثامن وحتـى القرن الرابع عـشر، فهي كما يقول: " محاولة لتأريخ الفكر الغربي في مرحلته الثانية وهي العصر المدرسي أو العصر الوسـيط المتأخر، وأهميتها أنها هي الفترة التي كانت وعاء للحضارة الإسـلامية بعد أن تمت ترجمتها، وتعرف عليها اللاتين وتأثروا بها، ونشأت لديهم الفلسفات العقلية والاتجاهات العلمية، واهتزت السلطة الدينية والعقائدية"[1].

والجـزء الثالث: الإصـلاح الديني وعـصر النهضة (بداية الوعـي الأوربي)، القرنان الخامس عشر والسادس عشر إلا أن هذه الفترة تمتاز عن سابقتها بالانتفاضة على المقدسات، ورفض سلطة الدين، يقول حسن حنفي: " هي محاولة لتاريخ الفكر الأوربي إبـان الإصـلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسـادس عـشر. وفيها تمت بعد عصر الإحياء في القرن الرابع عشر أول محاولة لرفض سـلطة القديـم في العصر المدرسي، واحتكار الفكر، ورفض السـلطة الدينية، وبداية إثبات الحريـة، والعقل، والإنسـان كحقائق أولية.. ورفض تغليف الواقع باسـم الدين أو باسم السلطة... "[2].

والجـزء الرابـع: العصر الحديـث بداية الوعـي الأوربي، القرن السـابع عشر والثامـن عـشر وهـو حديـث عـن العقلانيـة[3] والتنويـر، وهـي محاولة كـما يقول:

---

(١) المرجع نفسه (ص١٨١،١٨٢).

(٢) المرجع نفسه (ص١٨٢).

(٣) يقصد بالعقلانية: (أ) العقلانية الألمانية التي تمجد الروح والشعب والتاريخ. (ب) العقلانية الإنجليزية التي تمجد الحس والتجربة والواقع. (ت) العقلانية الفرنسية التي تمجد النفس والتجارب الباطنية والشعور. وهذه هي العقلانية التي يميل إليها حسن حنفي. (ث) العقلانية الأمريكية التي تمجد الحرية والديمقراطية والمساواة. انظر: من الدين إلى الثورة (٢/ ١٦٨).

"لبداية تاريخ الشعور الأوربي في القرنين السابع والثامن عشر ابتداء من واقعة الكوجيتو[1] وبداية الفصم في الشعور الأورُبي بين الاتجاه العقلي الصوري والاتجاه المادي الحسي، وهذان الخطان اللذان سيظلان منبعين منفرجين حتى يلم شملهما من جديد القصدية الشعورية- الفينومينولوجي-"[2]. وقد نص على ذلك في التراث والتجديد[3].

والجزء الخامس: العصر الحاضر نهاية الوعي الأوربي، القرن التاسع عشر وهذا الجزء يتعلق بالوضعية العلمية، وهي محاولة" لتأريخ الشعور الأوربي في لحظته الأخيرة في القرن التاسع عشر والعشرين، حيث تحاول مذاهب القرن التاسع عشر ضم الاتجاهين السابقين اللذين أفقدا الشعور الأوربي توازنه في رؤية الظواهر حتى أتت الفينومينولوجيا فاكتملت المثالية الأوربية وعاد الخطان المنفرجان إلى الشعور من جديد، وتحول الموضوع داخل الذات حتى قضى نهائياً على الصورية والمادية"[4].

---

(١) ديكارت عندما طرح شكه، وقال قولته المشهورة "أنا أفكر إذاً أنا موجود"، فهو يبدأ بالشك في كل شيء، ثم يبدأ بعد ذلك في محاولته للوصول إلى قاعدة ثابتة، منها يستطيع إعادة البناء على أساس متين من اليقين، وباختصار شديد بدأ ديكارت بالشك في وجود كل شيء: العالم، النفس.. إلخ، ولكنه من خلال هذا الشك وصل إلى مبدأ لا يمكن الشك فيه: فالشك تفكير، والتفكير لا بد لوجوده من ذات مفكرة، وبما أني" أنا أفكر، إذن فأنا موجود"، ولذلك فإنه يُشار إلى هذه القاعدة التي ذكرها ديكارت بالكوجيتو، وهي بداية الفصم في الشعور الأوربي بين الاتجاه العقلي الصوري والاتجاه المادي الحسي، ويطلق الكوجيتو اصطلاحاً على الدليل الحدسي الذي ساقه ديكارت لإثبات وجود النفس، فكوني أشك يفيد أني أفكر، وكوني أفكر يفيد أنني موجود. انظر: ديكارت (ص١٤٩) عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، ط الرابعة.

(٢) التراث والتجديد (ص١٨٢). وانظر: تعالي الأنا موجود (ص٤١).

(٣) (ص١٨٣).

(٤) التراث والتجديد (ص١٨٣).

غير أنه لدوافع- كما يقول- منها: قصر العمر وكبر السن وطول المشروع وكبر المهمة لا سيما وهو في نهاية العقد السابع من عمره[1]، أراد التخفيف من الطابع التاريخي لهذه الجبهة، لا سيما أنه لا زال في الجبهة الأولى "موقفنا من التراث"، فقد دمج هذه الأجزاء الخمسة في ثلاثة فقط هي:

(١) مصادر الوعي الأوربي المعلنة مثل الفكر اليوناني والإغريقي والرافدين النصراني واليهودي، والمستترة مثل: المصادر الشرقية القديمة والبيئة الأوربية ذاتها خلال فترة تكوين الحضارة الغربية من القرن الأول حتى القرن الرابع عشر الميلادي.

(٢) بداية تكوين الوعي الأوربي في عصري الإصلاح الديني والنهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وصولاً إلى العقلانية في القرن السابع عشر، ثم التنوير والثورة في القرن الثامن عشر.

(٣) نهاية الوعي الأوربي وفيه تناول حسن حنفي التحول الأساسي في مسير الوعي الأوربي حيث انتقاد الذات لاكتشاف طرق معرفية وحياتية جديدة[2].

ومع كل هذا الدمج والتخفيف لم يصدر منها شيء إلى الآن.

ومسؤوليته تجاه هذا القسم تكمن فيما يلي:

١. تحجيم التراث الغربي.

٢. القضاء على اغتراب المثقفين.

---

(١) انظر: مقدمة في علم الاستغراب (ص١٥)، وهموم الفكر والوطن (٢/ ٦٦٢)، ومن النص إلى الواقع (١/ ٢٤).

(٢) انظر: مقدمة في علم الاستغراب (ص١٥).

٣. دراسة التراث الغربي دراسة نقدية خالصة.

٤. بيان حدود العقلانية الأوروبية ومصادرها.

٥. بيان حدود التجريبية الأوروبية ومصادرها.

٦. بيـان حدود المذهب الإنسـاني الغـربي ابتداء من عـصر النهضة في القرن السادس عشر وانتهاء بالفلسفات الوجودية في القرن العشرين[١].

---

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (٢/ ١٦٦-١٦٩).

المبحث الثالث: نظريته في التفسير الهرمينوطيقا[1]

(نموذج للانحراف المنهجي وآثاره على الدين)

هذه النظرية هي الجبهة الثالثة من جبهات مشروع التراث والتجديد

۞ تمهيد: التحول من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا:

بادئ ذي بدء وقبل الحديث عن نظرية حسن حنفي في التفسير؛ لا بد من الإشارة إلى أنه تم الانتقال من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا، بعبارة "هيدجر"[2] "إن العلم لا يفكر"[3]، إذ أعادت صياغة الإشكالية والرؤية المرتبطتين بالعلاقة بين "الذات والموضوع"[4]، فبنية العلم تعتمد على قاعدة الذات الثابتة التي تضمن ثبات

(١) هذا المبحث هو ثمرة مشروع حسن حنفي.

(٢) هيدجر مارتن (١٨٨٩-١٩٧٦م) المؤسس الحقيقي للوجودية، ولد في مسكرش، وهي مدينة صغيرة في مقاطعة بادن (ألماني)، وتعلم بفرايبورج، وعُين خلفًا لأستاذه "إدموند هسرل"، ورغم أن هيدجر كان من أعضاء الحزب الوطني الاشتراكي الألماني (النازي) إلا أنه تتلمذ على هسرل والأخير كان يهوديًا، وأخذ عنه المنهج الظاهراتي، وأهدى له كتابه الذي اشتهر به "الوجود والزمان"، ثم تنكر له بعد عام ١٩٣٣م عندما عُين مديرًا لجامعة فرايبورج. كان هيدجر شديد التعصب للغته ووطنه ويعتقد أن الفلسفة لا يمكن أن تكون بدون اللغة الألمانية، من مؤلفاته، "كانط ومشكلة الميتافيزيقا، و" ما الميتافيزيقا"، و" مدخل إلى الميتافيزيقا"، و"ماهية الحقيقة". انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٤٦١،١٤٦٢) للحفني، وموسوعة الفلسفة (٢/ ٥٩٧-٦١٠) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٦٩٤-٦٩٦) جورج طرابيشي.

(٣) التقنية - الحقيقة- الوجود (ص١٩٢) هيدجر مارتن، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط أولى ١٩٩٥م.

(٤) سبق الحديث أن "الذات والموضوع" لم تكن مشكلة في الفكر الأوربي إلا مع ظهور الفلسفة الوجودية. انظر (ص٢٤٣).

الحقائق والتصورات والاستنتاجات، وعلى هذا تبني نظرية المعرفة وضعها في تقدير نشاط الذات وتفعيله، إذ إن" وضع الذات هو الحقيقة الأولى بالنسبة للفيلسوف، على الأقل بالنسبة لهذا التراث الواسع للفلسفة الحديثة التي بدأت من ديكارت وتطورت مع كانط وفيخته والتيار التأملي.. فبالنسبة لهذا التراث.. وضع الذّات هو حقيقة تعطى بذاتها، لا يمكن أن تكون مبرهنة ولا مستنبطة، إنها في الوقت نفسه وضع للكينونة وللفعل معًا، وضع لوجود وعملية التفكير"[1]، وهذا الثبات في مستوى الاستقبال لصور العالم وظواهره هو ما شكك فيه "هيدجر" وجعله معرَّضًا للوهم، وقابلًا للتفكك" فإذا كانت نظرية المعرفة تقيم بحثها على بنية موحدة من الوجود والظهور بالنسبة للوعي وهو يؤسس لمفاتيح العلم الموضوعي لأفعال البرهنة والاستنباط؛ فإن ما ترك شرخًا في الوعي العلمي هو مستوى الظهور نفسه، حيث العلم يستقبل ويلاحظ ما هو قابل للملاحظة والظهور، دون أن يتمثل أو يتأوَّل، أي: دون أن "يفكر"، ولأن الأشياء ليست كلها قابلة للظهور، فإن" كل شيء يمكن البرهنة عليه، أي: استنباطه من مبادئ وأوليات نمتلكها، ولكن قليلة هي الأشياء التي يمكن إظهارها، أي: تحريرها من خلال فعل مؤشر يدعوها للمجيء إلينا وهي مع ذلك قلّما تسمح بهذا الإظهار"[2]، وفعل الإظهار هو فعل محايث لفعل التفكير، أي: بالعمل على الاقتراب من الموضوع بتصفية الذات من أوهامها

---

(١) ricoeur (Paul)،"le conflit des interpretations: essais d،hermeneutique". Edit: Seuil Paris 1969 p.321 نقلًا عن: اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي (ص١٣) عمارة ناصر، دار الفارابي، الجزائر، ط أولى ١٤٢٨هـ. وانظر: نظرية التأويل (ص٧٧ و ٩٧) مصطفى ناصف، الناشر: النادي الأدبي الثقافي بجدة، ١٤٢٠هـ.

(٢) هذا من كلام هيدجر (ص١٩٣).

وتزويدها بقاعدة وجودية لتثبيت الحقيقة.

إن الاقـتراب المنهجي الـذي تفترضه نظرية المعرفة يقوم على اعتبار الأشـياء معطـاة بشـكل نهائي، وكـذا على أن الـذات الثابتة هـي مصدر الوعـي المباشر بهذه الأشياء، وعليه يكون الإشكال محل الدراسة بالنسبة لنظرية المعرفة هو تطوير الفهم المرتبط بعلاقة هذه الذات بموضوع معرفتها، غير أن اسـتقرار وضع الذات في هذه العلاقـة لم يعـد ممكنًا لأنها وبالتحديد كما يقول هيدجر: " غير معطاة في بديهة نفسـية ولا في حـدس ذهنـي ولا في رؤيـة صوفيـة"[1]، وبهـذا تتحول الـذات إلى موضوع للمعرفـة، لا تسـتطيع نظرية المعرفـة احتواءه بـما تفترضه من منهجيـة في الاقتراب المعـرفي، ومنـه تبرز ضرورة" الكشـف عـن الضمنيـات الأنطولوجيـة للتوظيفات الداخليـة الموضوعة تحت عنوان تأويل الـذات، فالعلاقة المعرفية تصبح أكثر عمقًا، حيث يتم الكشف عن الجدل الداخلي بين الذات وما يشكل خارجًا بالنسبة لها أي: عن " تحديد للإنية[2] عن طريق جدلها مع التغاير"[3].

---

(١) هذا من كلام هيدجر، مرجع سابق (ص٣٢١).

(٢) الإنية: اصطلاح فلسفي قديم، معناه تحقق الوجود العيني. وهو لفظ محدث في العربية، ضبطه الجرجاني هكذا " آنية" وهي تدل عنده على الوجود العيني المتحقق أمام الحس، وذلك خصوصًا في مقابلة الماهية، وأعني ما يعقل عن الشيء. وأصل المصطلح غامض، وله عدة معانٍ، منها: الذات الواحدة المستمرة بعينها، كما هو عند ابن سينا. ومنها: الماهية، فيقال: ما إنية الشيء، كما هو عند الفارابي. ومنها: معنى ذهني. وعند الغزالي يعني به الوجود غير الماهية. وعند بعض الصوفية مرتبط بــ"أنا" وذلك فيما يتعلق بالذات الإلهية. فالإنية إذن هي كون الشيء موجودًا وجودًا يستمد قوته من أنه واقع مشاهد. انظر: معجم التعريفات (ص٣٥) للجرجاني، والمعجم الفلسفي (ص١١٢،١١٣) مراد وهبة، والمعجم الفلسفي (١/ ١٦٩) جميل صليبا.

(٣) ricoeui (Paul) " soi-meme comme un autre"، Edit: Seuil، Paris، Pa - is، 1990، p. 345 نقلًا عن: اللغة والتأويل (ص١٤).

لقد ظهر أن مشكل الحقيقة ليس في البنية المنطقية الداخلية لها ولا في توافق قوانين العقل مع قوانين الأشياء، أي: أن مشكلها ليس إبستمولوجيا[1] بقدر ما هو مشكل هيئة الوجود الذي ترتكز عليه، إذ إن نظرية المعرفة تعجز عن إظهار هذا الوجود لكثير من مواضيعها ومنه فإنها معرضة لوهم المعرفة، ويرى..[2]" أن واجب الإجابة عن أسئلة مثل: ما هو اللانهائي؟ ما هو المستمر؟ والتي ظلت تقلق الرياضيين لألفي سنة، يتعلق بذات تستوطن وضعًا هرمينوطيقيًّا"[3].

وهنا اتضحت مسألة اقتراح استبدال "المنهج العلمي[4][5]" أو "التحليل

(١) لفظ إفرنجي مشتق من المقطعين اليونانيين episteme بمعنى معرفة، و logos بمعنى علم. والإبستمولوجيا فرع من فروع الفلسفة يبحث في أصل المعرفة وبنيتها ومناهجها ومصداقيتها. ويبدو أن "فرييه" أول من استخدم هذا المصطلح، مُميِّزًا بين فرعين من فروع الفلسفة وهما: الإبستمولوجيا والأنطولوجيا. ويعني عند "ديكارت" و"هيوم" و"وكانط" البحث في المعرفة وحدودها من حيث إنها مدخل ضروري إلى الميتافيزيقا. وعند "سبينوزا" و" هيجل" الميتافيزيقا هي أساس نظرية المعرفة. انظر: المعجم الفلسفي (ص١٢) مراد وهبة.

(٢) سالنسكي.

(٣) Salanskis (Jean-Michel)،" l،Hermeneutique formelle، l،infini- le contenu- l،espace"،Edit: C.N.r.S،Paris، 1991، p 03 نقلًا عن: اللغة والتأويل (ص١٤،١٥).

(٤) المنهج العلمي هو: مجموعة الإجراءات التي ينبغي اتخاذها بترتيب معين لبلوغ هدف معين، وتتوقف طبيعة هذه الإجراءات وتفاصيلها على الغاية منها، وتتنوع بتنوع العلوم، وتختلف في العلم الواحد من عالم إلى آخر، ومن عصر إلى عصر. ومن المعروف أنه لا يوجد شيء اسمه "منهج علمي موحد" بالرغم من أن هذه المناهج على تعددها تتسم جميعًا بأنها تقوم على علاقة جدلية بين الملاحظة التجريبية وتفسيرها منطقيًا، إلا أن تفاصيل هذه المناهج تُرك لظروف التقنية في المعامل ولطبيعة الموضوعات محل الدراسة. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٣٨٠) للحفني.

(٥) هذا خلاف لما نادى به حسن حنفي في باب العقائد عندما طالب بإرساء قواعد النظرة العلمية وهي النظرة التي تُسلم بكل معطيات الواقع المادي والمعنوي كي يتمكن من صياغة جديدة لعلم أصول الدين وفروعه. انظر: من العقيدة إلى الثورة (١/ ٧٣،٧٤).

الفلسفي[1]" بنوع جديد من المناهج، وهي مهمة الهرمينوطيقا. لتأتي بعد ذلك لتتوّج الجهد الظاهراتي الهوسرلي في الاستعاضة عن المناهج العلمية في العلوم الإنسانية بمقاربة معرفية أعمق وأشمل، وهي تنطلق من فهم الذات والإطاحة بالأوهام المحيطة بها[2].

لقد ظهر أن الأشياء لا تُعطى للمعرفة في شكل مباشر بل إنها تتوسط باللغة، وإذا كان الأمر كذلك فالسؤال يكون: ما مدى توافق هذا الخطاب مع أشياء العالم؟ أي: إلى أي مدى يُعبّر خطاب اللغة عن مواضيع المعرفة؟ إلى أي مدى تستطيع اللغة حمل تمثّلات الحقيقة إلى الفهم؟ وعليه اتضح أن هناك مطورًا للمعرفة سيبحث هذه الإشكاليات هو الهرمينوطيقا. والفرق بين نظرية المعرفة والهرمينوطيقا هو أن " الهرمينوطيقا مقاربة للمجهول ونظرية المعرفة مقاربة للمعلوم، فالأولى مقاربة للفكر والثانية مقاربة للطبيعة"[3].

---

(١) لم يُستخدم التحليل في الفلسفة إلا على يد "برتراند رسل"، وكان "مور" و" فتجنشتاين" و"برود" و"ورايل" و"وِزدوم" و"سوزان ستيبنج" و"كارناب" و"آير"، على رأس من مارس وأوضح من دافع عن التحليل بوصفه منهجاً صالحاً للتفلسف. وغالب المذاهب الكبرى في التحليل توجد في كتابات " برتراند رسل"، وتقوم نظريته في التحليل على ثنائي الواقع، أو ثنائية الواقع، أو ثنائية العقل والمادة، أو على ثنائيات الكليات والأحاديات، بمعنى أن الواقع شيء واحد ومركب ضخم يمكن تحليله إلى مكونات عقلية ومادية، كلية وأحادية. والتحليل هو اكتشاف مكونات الكلّي المعقد، والعلاقة بينها، حتى ليمكن تسميته بتفكير في شكل علاقات. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٣٨٧) للحفي.

(٢) اللغة والتأويل (ص١٤،١٥).

(٣) Salanskis (Jean-Michel)،" l،Hermeneutique formelle، l،infini- le contenu- l،espace"،Edit: C.N.r.S،Paris، 1991، p 350 نقلًا عن: اللغة والتأويل (ص١٤،١٥).

نشأت "الهرمينوطيقا" في القرن الثامن عشر الميلادي، بفضل الانتقال الـ"كوبرنيقي[1]" من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا، وقد حمل معه هذا الانقلاب تحولات فلسفية وعلمية على مستويات: المنهج والفكر، وكذا رؤية العالم وحقيقة الكائن ومعنى الكينونة وصور الذات في نشاطها للإمساك بالحقيقة وبحثها عن مبدأ عملياتها الذهنية من معرفة وإرادة وتأمّل، وهو الجهد الذي يعيد بناء زاوية جديدة لرؤية الحقيقة. وقد قدم "كوبرنيق" سؤال: ما الفهم؟ على سؤال: ما معنى هذا النص أو ذاك، أو معنى هذه الفئة أو تلك من النصوص المقدسة أو الدنيوية[2]؟

فمسألة الكينونة في العالم هي مسألة الكائن ذاته، إذ إن تمثلات هذا الكائن العالم هي موضوع المعرفة وليس العالم ذاته؛ لأن العالم يعطى في شكل علامات ورموز على الكائن تمثُّلها وتحليلُها، وعليه يبدو أن "الطريق القصير هو أنطولوجية الفهم على طريقة هيدغر، والهرمينوطيقا مجالٌ لتحليل الوجود.. والذي يوجد

---

(١) كوبرنيق (١٤٧٣-١٥٤٣م) قسيس وطبيب وفلكي، ولد في تورين أو ثورن من أعمال بروسيا، حصل على الدكتوراه في الشريعة في فيرارا. دعاه البابا لإصلاح التقويم فاعتذر لأنه لم يكن قد انتهى تمامًا من تشكيل مذهبه، وقد استغرق منه ذلك نحو إحدى وثلاثين سنة. لم تكن الثورة التي جاءت تسميتها من بعد باسم "الثورة الكوبرنيقية" كوبرنيقية حقيقةً، بقدر ما كان الإسهام لآخرين معه وبعده، كـ: "لكبلر" و"جاليلو" و"نيوتن"، وإنما سُميت بذلك لأن "كبلر" بدأها بالتنبيه إلى فضل كوبرنيق، وتحت هذا الاسم دخل في جدال أوجد العالم دفعة واحدة أمام انقلاب علمي وفكري، أقام به علمًا جديدًا، وفصل به للمرة الأخيرة الفلك عن اللاهوت وعن الفلسفة. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١١٢٥، ١١٢٦) للحفني.

(٢) انظر: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل (ص٢١).

بالفهم"[1]، أي: مجالٌ لتمثل حقيقة العالم الذي يوجد ثم يأخذ ماهيته ثم يُعرف"[2].

وقد نتج عن ذلك الانقلاب ما يلي:

١. الإعلان عن موت المؤلف والمتكلم.
٢. إلغاء قصد المؤلف والمتكلم، وإحلال "الدلالة"؛ التي هي الفهم الذاتي للقارئ؛ محل "المعنى" الذي قصد المبدع إلى إبداعه في النص، والحكم على النص ومعانيه بالتاريخية والنسبية، أي: جعل التطور التاريخي إلغاء لمعاني هذا النص وأحكامه ومقاصد مبدعه.
٣. إحلال "القارئ" محل "المؤلف".
٤. جعل القارئ هو "منتج النص"، ونتيجة حتمية لهذا فقد فتحت الهرمينوطيقا الأبواب لتعدد الدلالات بتعدد القراء للنص الواحد.
٥. أصبح الثبات واليقين في مقاصد المؤلفين والمتكلمين أثرًا بعد عين.

وقد طبقت الهرمينوطيقا هذا المنهج- كما يقول محمد عمارة- في قراءة النصوص على كل ألوان النصوص، الدينية منها والبشرية، ولم تميز في النص المؤوَّل بين "محكم" لا يقبل التأويل وبين "متشابه" يقبل التأويل، كما لم تضع من الضوابط للتأويل ما ينقذ ثوابت المعاني والقيم والأحكام والعقائد من هذا الاجتياح الهيرمينوطيقي لمعاني النصوص[3].

---

(١) ricoeur، le conflit des interpretations، op. cit، p. 10 نقلاً عن: اللغة والتأويل (ص١٨).

(٢) اللغة والتأويل (ص١٨). وانظر: صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية (ص٥١).

(٣) انظر: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي (ص١٣، ١٤) محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط أولى ١٤٢٧هـ.

۞ المطلب الأول: تعريف الهرمينوطيقا وبداية استعمال المصطلح:

ترجع جذور مصطلح "الهرمينوطيقا" Hermeneutics إلى الفعل اليوناني hermeneuin الذي يُترجم عادة بالفعل يُفسّر interpret، intepretieren ومنه الاسم hermeneia أو التفسير. وتشير كلمة hermeios إلى كاهنة معبد دلفي كما يشير الفعل hertmeneuein والاسم hermeneia Priest إلى الإله هرمس، ويبدو أن الكلمة اشتقت من اسمه. وقد ربط هيدجر بين الفلسفة بوصفها هرمينوطيقا (تفسير) وهرمس، فهرمس يحمل "رسالة المصير"، والفعل hermeneuein معناه عند هيدجر انفتاح شيء يحمل رسالة، وبقدر ما ينفتح الوجود يمكن أن يحمل رسالة، وهذا الانفتاح يصبح "كشفًا" يوضح ما قيل بالفعل عن طريق الشعراء أو رسل الآلهة Botschafter-messengers كما جاء في محاورة أيون لأفلاطون، واسم "هرمس" مرتبط بوظيفة محددة من وظائف الهرمينوطيقا وهي "ترجمة" ما يجاوز الفهم الإنساني إلى شكل أو صور يمكن للعقل الإنساني إدراكها[1].

وبناء على ما سبق فإن "التفسير" هو أحد العناصر الأساسية الملازمة لتكوين الهرمينوطيقا، وهو من أكثر الأفعال المعبرة عن جوهر التفكير الإنساني، حتى إن

---

(١) انظر: CP.Ralner،Richard، E: "Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleirmacher، Diphey، Heidegger and Gadamar، North western Uni. Press، 1969، Evanston، U.S.A. P.1.13 نقلًا عن: هيرمينوطيقا "الأصل في العمل الفني" دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة (ص٢٣) صفاء عبد السلام علي جعفر، منشأة المعارف جلال حزي وشركاه، الإسكندرية- القاهرة، ٢٠٠٠م.

الوجود ذاته قد لا يكون في النهاية سوى عملية تفسير مستمرة[1].

والتفسير في الفينومينولوجيا هو إرجاع الظاهرة إلى أصولها الأولى ونشأتها وحواملها المادية[2].

ومن عناصرها الأساسية التأويل فهو مرادف للهرمينوطيقا[3]. وبما أن الوجود الإنساني لا ينفصل عن اللغة؛ فإن أي نظرية للتفسير لا بد أن تتصل بظاهرة اللغة.

إن الهرمينوطيقا تدرس "الفهم" بوصفه ظاهرة أبستمولوجية وأنطولوجية، من خلال مجالين لنظرية الفهم:

(١) السؤال عما يعنيه فهم نص ما .

(٢) السؤال عن معنى الفهم ذاته من الناحية الوجودية[4].

وقد أشار كثير من الباحثين الغربيين إلى "التأويل" بأوجه مختلفة، فمنهم رأى أنه التفسير، ومنهم من عدَّه الشرح، وثالث ربطه بالفهم، ورابع ضمه إلى الترجمة، إلى غير ذلك من المصطلحات التي وردت عنهم على اختلافها في السياق اللغوي، إلا أن المقاصد بها متقاربة ومنضوية تحت مفهوم "الهرمينوطيقا" الذي أخذ بدوره ينحو منحى متعددًا بتعدّد تنوّع الخطاب، أو اتساع المعرفة به وشموليته، والكشف

---

(١) انظر: CP.Ralner،Richard، E: "Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleirmacher، Diphey، Heidegger and Gadamar، North western Uni. Press، ١٩٦٩، P.Evanston، U.S.A. ٨ نقلًا عن: هيرمينوطيقا " الأصل في العمل الفني" (ص٢٤).

(٢) انظر: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٣٢٦).

(٣) انظر: المعجم الفلسفي (ص٦٦٤) مراد وهبة.

(٤) انظر: هيرمينوطيقا " الأصل في العمل الفني" (ص٢٤).

عـن طاقاتـه. هذا من حيث السـياق، أما من حيث البناء المنهجي فقد شـهد أواخر القـرن الثامـن عشر وأوائـل القرن التاسـع عشر انبعاثـات فرديـة للمصطلح على يـد عدد مـن المفكرين، وشـكلت لحظـة "شـلايرماخر[1]" حـدًا فاصـلاً في تطوّر الهرمينوطيقا، إذ قدّم بناء منهجيًّا استثمر فيه مختلف الاستخدامات الهرمينوطيقية اللاحقة سـواء كان بشـكلها الفيلولوجي- علم اللغات- في القرن التاسـع عشر، أو بصيغها الفلسـفية في القـرن العشرين، إذ لم تكن الهرمينوطيقا قبله سـائدة إلا في بحث الفيلولوجيا- علم اللغات- في النصوص الكلاسيكية الإغريقية واللاتينية، وفي تفسـير النصوص المقدّسـة، فعمد إلى مفهوم عام للهرمينوطيقا العامة بدلًا من تلك الاسـتخدامات المقيدة في حقول معرفية معروفة[2]، يقول نصر حامد أبو زيد: "وهكـذا أفـضى الخوض في تأويـل الكتاب المقـدس في تاريخ الثقافـة الأوربية إلى بلـورة نظريـة التأويـل- الهرمينوطيقـا- التي تم نقلهـا من مجال دراسـة النصوص الدينية إلى مجال دراسة النصوص الأدبية في النظرية النقدية المعاصرة"[3].

---

(١) شلايرماخر فريدريك دانيال إرنست (١٧٦٨-١٨٣٤م) ألماني، أبرز اللاهوتيين البروتستانت في القرن التاسع عشر تأثيرًا في الفكر الديني الفلسفي، تعلم بجامعة هال وعلم بها وببرلين. أشهر كتبه "عن الدين: أحاديث إلى المحقّرين له من المثقفين"(١٧٩٩م)، و"المناجيات"(١٨١٠م). انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٧٩٦،٧٩٧) للحفني، ومعجم الفلاسفة (ص٣٩٦،٣٩٧) جورج طرابيشي.

(٢) انظر: التأويل وقراءة النص التراثي (ص١٤) صفاء صنكور جبارة، في مجلة الباحث، العراق، العدد (٤٩) عام ١٩٩٨م.

(٣) النص، السلطة، الحقيقة (ص١١٢) نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط أولى، ١٩٩٥م. وانظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ٨٨) عبد الوهاب المسيري، النسخة الإلكترونية على موقع الدكتور على الرابط: http: / /www.elmessiri.com /books.php.

وفي مقابـل هـذه الهرمينوطيقا العامة اتخـذ "بول ريكور" لنفسـه هرمينوطيقا خاصـة، تعتني بتفسـير النصوص اللاهوتية، يقول بول ريكـور- وهو يتحدث عن عـالم النـص-: " العالم الذي نتكلم عنـه إذن ليس هو الكلام اليومـي- إلى أن قال- لكن بتعاملنا تحديدًا مع الهرمينوطيقا اللاهوتية كأنها هرمينوطيقا تطبيقية على نوع ما من النصوص- النصوص التوراتية-"[1].

وهـذه الهرمينوطيقـا هـي "فينومينولوجيـا" بامتيـاز، لكنهـا " إزاحـة نقديـة للمتعاليـات المجرّدة المؤسسـة لمذهب هـسرل. فهي تأويليـة فينومينولوجية بالمعنى الذي تربط فيه لغة الرمز بفهم الذات"[2].

ومما قيل من تعاريف حديثة للهرمينوطيقا:

(١) الهرمينوطيقا هي نظرية تأويل الكتاب المقدس .biblical exegesis

(٢) الهرمينوطيقـا هي علم مناهج الفيلولوجيا العام philology (علم فقه اللغة).

(٣) الهرمينوطيقا هي علم الفهم اللغوي.

(٤) الهرمينوطيقا هي الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية.

(٥) الهرمينوطيقا هـي فينومينولوجيا الوجود والفهم الوجودي كما هي عند هيدجر.

(٦) الهرمينوطيقا هي أنساق التفسير التي استخدمها الإنسان للوصول إلى معنى

---

(١) من النص إلى الفعل أبحاث التأويل (ص٨٨).

(٢) تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر (ص٦٧) محمد شوقي الزّين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط أولى ٢٠٠٢م.

يتجاوز الأساطير والرموز[١].

عرَّف "بول ريكور" "الهرمينوطيقا"، بقوله: " هي فن كشف الخطاب في الأثر الأدبي"[٢]. ويقصد بالفهم القدرة على أن نُعيد بأنفسنا ومع أنفسنا عَمَل تَبَنْيُنُ النص، ويقصد بالتفسير عملية من الدرجة الثانية تُضاف إلى هذا الفهم وتتمثل في توضيح السنن المنحدرة من عمل التبنين هذا الذي يرافقه القارئ[٣]. وقد قسمها إلى هرمينوطيقا فلسفية وهرمينوطيقا توراتية، ورأى أن هناك علاقة تضمين بين الهرمينوطيقتين، مؤكدًا أن الحركة الأولى تذهب من القطب الفلسفي إلى القطب التوراتي. وبهذا المعنى تكون الهرمينوطيقا التوراتية هرمينوطيقا إقليمية مقارنة مع نظيرتها الفلسفية تكوّنت في الهرمينوطيقا العامة. وأكد على تبعية الهرمينوطيقا التوراتية للهرمينوطيقا الفلسفية بالتعامل معها على أنها هرمنيوطيقا تطبيقية، وكأنها منظمتُها[٤] [٥].

(١) انظر: CP.Ralner،Richard، E: "Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleirmacher، Diphey، Heidegger and Gadamar، North western Uni. Press، 1969، Evanston، U.S.A. P.33-34 نقلًا عن: هيرمينوطيقا " الأصل في العمل الفني"(ص٢٨)، والهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة (ص٢٧) معتصم السيد أحمد، دار الهادي، بيروت، ط أولى ١٤٣٠هـ.

(٢) من النص إلى الفعل أبحاث التأويل (ص٨٥).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ص٢٦).

(٤) انظر: المرجع نفسه (ص٩١).

(٥) انظر: المرجع نفسه (ص٨٦). وهنا خالف حسن حنفي أستاذه فقسم الهرمينوطيقا إلى هرمينوطيقا عامة وهرمينوطيقا مقدسة، الأولى تضع قواعد عامة لتفسير أي نص، والأخرى تضع القواعد الخاصة لتفسير النصوص الدينية والكتب المقدسة وحدها. انظر: قراءة النص (ص١٠) حسن حنفي، في مجلة " ألف"(مجلة البلاغة المقارنة) العدد (الثامن)، ربيع ١٩٨٨م، تحت عنوان "الهرمينوطيقا والتأويل". وهي مجلة سنوية تصدر عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

وعرَّفها عبد الوهاب المسيري بقوله: "وهي مشتقة من الكلمة Hermeneuin بمعنى يُفسر أو يوضِّح- من علم اللاهوت- حيث كان يُقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة"[1].

وعرَّفها حسن حنفي بقوله: " إن الهرمينوطيقا تعني علم التأويل والتفسير دون وضع فروق دقيقة بينهما، إلا إذا قلنا: إن التفسير يظلّ هو التفسير الذي يعتمد على اللغة وأسباب النزول، دون أن ندخل في الباطنية، ودون أن ندخل في مستويات أعماق النص. أما الهرمينوطيقا أي: علوم التأويل فهذه تتجاوز مستوى علوم اللغة ومستوى الواقع والعالم إلى مستوى المعاني الباطنية للنص وأبعاده المختلفة، نزل القرآن على سبعة أحرف، فهذا التأويل ينطبق أكثر على الهرمينوطيقا؛ لأن التأويل يتضمن الأبعاد الباطنية للنص إذا ما عاشه الشعور، في حين أن التفسير هو مجرد ضبط لغوي، وفهم عن طريق مباحث الألفاظ، ربما في العودة أيضًا إلى ما سماه الأصوليون

(١) الموضوعية والذاتية، عبدالوهاب المسيري، على الرابط:
http: / /www.arabphilosophers.com /Arabic /adiscourse /aeast-west / Knoweldge /Objectivity_and_Subjectivity.htm

والقدماء تحقيق المناط[1] وتنقيح المناط[2]. الهرمينوطيقا الدينية هي منهج تتجلى من خلاله أخلاقيات النص، وتحاول أن تجعل المنهج أداة لكشف الحقيقة الدينية بصرف النظر عما إذا كانت حقيقة ميتافيزيقية أم حقيقة طبيعية أم حقيقة أخلاقية اجتماعية. الهرمينوطيقا الدينية تحاول أن تبني عالم الدين كما كشف عنه النص دون أن تأخذ موقفًا ودون أن تقوم بعملية نقدية"[3]. فكأنها- الهرمينوطيقا- حل لمشكلة الألغاز والأسطرة في النصوص الدينية في النصرانية، وهذا ما ليس موجودًا في نصوص القرآن الكريم، فهو تبيانٌ لكل شيء، وهدى، ومن ثم فإن هذه الآلية لقراءة نصوصه لا تنسجم معه بحال من الأحوال، فهي غريبة عنه وأجنبية.

ومهما يكن فإن هذا المصطلح" مصطلح له انتماؤه الثقافي، ذلك الانتماء الذي يشكل الحاضن الطبيعي لمضمونه الدلالي، فلا يُتوقع حينها أن تكون له حركة دلالية خارج إطار البيئة التي أنتجته. ومن ثم لا يُتصور أن يكون هناك بحث دلالي في الثقافة العربية والإسلامية لمصطلح الهرمينوطيقا. ومن هنا نجد كثيرًا من الباحثين يفضلون إبقاء المصطلح على طبيعته الأساسية دون أن يُترجم لأي مصطلح مقابل،

---

(١) تحقيق المناط هو: " أن ينص الشارع على قاعدة كلية، أو على وصف معيّن، فيقوم المجتهد بالتحقّق والتأكد من وجود هذه الجزئية التي يراد إلحاقها بالأصل، تحت عموم تلك القاعدة، أو وجود هذا الوصف في تلك الجزئية التي يراد إلحاقها بالأصل". الشامل في حدود وتعريفات مصطلحات علم أصول الفقه (٢/ ٧١٧).

(٢) تنقيح المناط هو: " أن ينص الشارع على الحكم، ويضيفه إلى وصف، فيقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيقوم المجتهد بحذف ما لا يصح علّة بأدلة ليتسع الحكم". الشامل في حدود وتعريفات مصطلحات علم أصول الفقه (٢/ ٧١٤).

(٣) الهرمينوطيقا وعلوم التأويل (ص٨٨) حسن حنفي، في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد (التاسع عشر).

وذلك بناءً على أن الهرمينوطيقا وما تحمله من مخزون دلالي لا يوجد لها بالفعل ما يقابلها في الثقافة الإسلامية والعربية"[١].

بدأ استعمال هذا المصطلح "الهرمينوطيقا" في دوائر الدراسات اللاهوتية، في عام ١٠٦٤هـ، الموافق ١٦٥٤م، وهو يُشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المُفسر لفهم النص الديني[٢]، والهرمينوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير على اعتبار أنه يشير إلى تفاصيل تطبيقية للتفسير، بينما "الهرمينوطيقا" تشير إلى "نظرية في التفسير"[٣].

(١) الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي (ص٥٨).

(٢) انظر: الهرمينوطيقا والتفسير، حسن حنفي، في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، في العدد (٦).

(٣) انظر: Palmer. Richard E. Hermeneutics، Northwestern University Press Evanstston، 1969، P.34 نقلًا عن: إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص١٣). وانظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ٨٨).

۞ المطلب الثاني: المراحل التي مرت بها الهرمينوطيقا[(١)]:

مرت الهرمينوطيقا بمراحل ثلاث[(٢)]:

الأولى: الهرمينوطيقا الكلاسيكية، التي بدأت في عصر النهضة حيث جرت حركة الإصلاح الديني وانتشار الفكر البروتستانتي، وقد أدت إلى ضعف العلاقة بكنيسة روما، وبذلك شعروا بحاجة ملحة إلى منهج يتضمن قواعد معينة لتفسير الكتاب المقدس، وأول كتاب أُلف في هذا المجال اسمه "الهرمينوطيقا" ومؤلفه "دان هاور" طبع عام ١٠٦٤هـ، الموافق ١٦٥٤م، ذكر فيه مناهج وقواعد لتفسير الكتاب المقدس.

الثانية: الهرمينوطيقا الرومانسية[(٣)]، التي بدأت من "شلايرماخر"١٧٦٨-١٨٣٤م الموافق ١١٨١-١٢٤٩هـ، سماه "ديلتاي"[(٤)]"كانط الهرمنيوطيقا"، وعلى

---

(١) هناك من قسّم المراحل التي مرت بها الهرمينوطيقا في تاريخها بما يلي: المرحلة الأولى: الهرمينوطيقا والفلسفة التأملية، وأبرز ممثليها هم: "لاشلييه" و"برونشفيك" و"لانيو". والمرحلة الثانية: من التأمّل إلى التأويل، وكان هذا التحول على يد أحد ممثليها وهو "جون نابير (١٨٨١-١٩٦٠م)". والمرحلة الثالثة: البعد النقدي للتأمّل: التأويل"كممارسة الارتياب"، وأبرز ممثليها هم: "ماركس" و"نيتشه" و"فرويد". انظر: الفلسفة والتأويل (ص١٨-٣٣).

(٢) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص١٧-٢٧)، وفهم النص عرض ونقد (ص٣٨) هاشم الهاشمي، في مجلة الثقلين، العدد (٣٨).

(٣) الرومانسية: مذهب أدبي قام ضد الكلاسيكية، مؤكدًا على دور المبدع والاهتمام بمشاعره والانفتاح على البعد الداخلي للمؤلف، ومهمة المفسر هي عبور العالم الداخلي لمبدع النص من خلال النظر في السيرة الذاتية للمؤلف وتاريخيته، ومن هذا المنطلق سُميت هذه الهرمينوطيقا بالرومانسية لمشابهتها للطريقة الرومانسية في الأدب. انظر: مقدمة في النقد الأدبي (ص١٢٨،١٢٩) محمد حسين عبد الله، دار البحوث العلمية، الكويت، ط أولى ١٩٧٥م.

(٤) ويلهم دلتاي، فيلسوف تاريخ وحضارة، ومؤرخ للفلسفة، ألماني. ولد في بيبرش في ١٩ نوفمبر ١٨٣٣م، وتوفي في أو أكتوبلا سنة ١٩١١م. كان أبوه قسيسًا على مذهب الكنيسة البروتستانتية. اهتم بنقد العقل التاريخي وابتدأ من حقيقة فهم الإنسان بوصفه موجودًا تاريخيًا في جوهره، وكانت لأبحاثه تأثير كبير في فهم وضع الإنسان. انظر: موسوعة الفلسفة (١/ ٤٧٥-٤٧٨) لبدوي.

يد "شلايرماخر" تخلت الهرمينوطيقا عن مهمتها الأصلية، وهي متابعة المعنى، وأصبحت تهتم بوضع القوانين والمعايير التي تضمن الفهم المناسب للنصوص أيًا كانت هذه النصوص[1]، ويعدّ مؤسس الهرمينوطيقا الحديثة وله أكبر الأثر في المفكرين الذين جاؤوا بعده في هذا المجال، وكذلك له الدور الكبير في نقل هذا العلم من تفسير النص الديني لعامة النصوص. وتتلخص نظرية "شلايرماخر" كما يقول نصر حامد أبو زيد: " وتقوم تأويلية "شلايرماخر" على أساس أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ. ومن ثم فهو يشير- في جانبه اللغوي- إلى اللغة بكاملها. ويشير- في جانبه النفسي- إلى الفكر الذاتي لمبدعه. والعلاقة بين الجانبين- فيما يرى شلايرماخر- علاقة جدلية. وكلما تقدم النص في الزمن صار غامضًا بالنسبة لنا، وصرنا- من ثم- أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم. وعلى ذلك لا بد من قيام "علم" أو "فن" يعصمنا من سوء الفهم ويجعلنا أقرب إلى الفهم. وينطلق شلايرماخر لوضع قواعد الفهم من تصوره لجانبَي النص: اللغوي والنفسي. يحتاج المفسر للنفاذ إلى معنى النص إلى موهبتين، الموهبة اللغوية، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية"[2]. والعلاقة بين الموهبتين عند شلايرماخر وثيقة لا يمكن استغناء الـمُفسر عنهما في تفسير النص، والموهبة الثانية هي الحدس والتنبؤ، لذلك سُميت نظريته بالرومانسية؛ لأن الرومانسية هي محاولة اكتشاف العالم

---

(١) انظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (ص٢٥)، وإشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص٢٠).

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص٢٠، ٢١).

الداخلي للفنان والشاعر وانفعالاته ومشاعره الداخلية[1]، وبهذا التحول الذي أحدثه "شلايرماخر" اكتسبت الهرمنوطيقا فاعلية جعلتها حاضرة في كل العلوم الإنسانية بما فيها الفلسفة[2].

الثالثة: الهرمنوطيقا الفلسفية التي نشأت في القرن العشرين، وبدأت من مارتن هيدجر١٨٨٩-١٩٧٦م، الموافق ١٣٠٦-١٣٩٥هـ. وهو امتداد لنيتشه، أو للفكر النيتشوي في بعض جوانبه، وقد أخرج كتابًا ضخمًا عن نيتشه في مجلدين. وبما أنه أتى في فترة موت الإله التي أعلنها نيتشه[3]؛ فقد حاول أن يوجد البديل اللاهوتي للإله المفقود، وبهذا أصبحت فلسفة"هيدجر"، أونطو-لاهوت[4]. وقد طُرحت فلسفته بوصفها نظرية لفهم النص من قبل تلميذه غادامر، يقول نصر حامد أبو زيد: "يقيم "مارتن هيدجر" الهرمنوطيقا على أساس فلسفي، أو يقيم الفلسفة على أساس هرمنوطيقي. وكلا العبارتين صحيح، طالما أن الفلسفة هي فهم الوجود، وأن الفهم هو أساس الفلسفة وجوهر الوجود في نفس الوقت"[5]. فغيرّ الكثير من وظيفة هذا العلم[6]، وبعبارة أخرى أصبح التعامل مع الهرمنوطيقا بوصفها

---

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص٢٢)، وفهم النص عرض ونقد (ص٣٨).

(٢) انظر: الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي (ص٢٥)، والفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي عند شيلير ماخر وديلتاي (ص١٨) بومدين بوزيد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت،ط أولى ١٤٢٩هـ.

(٣) انظر: العلم الجذل (ص١١٨).

(٤) انظر: موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي (ص٣٤١) حسن الأسمري، رسالة دكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، لم تطبع.

(٥) إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص٣٠).

(٦) انظر: المرجع نفسه (ص٣٠).

"أبستيمولوجيا"، أي: تحولت إلى البحث في الوجود "الأنطولوجيا" وتحول السؤال الأساسي فيها- بحسب تعبير بول ريكور- مِنْ: كيف نعرف؟ إلى نمط من الكينونة، لتلك الكينونة التي توجد في الفهم فقط[1]. يقول نصر حامد أبو زيد: "ومما له دلالة أن هيدجر- يعدّ الهرمينوطيقا- وهي كلمة لم ترد في كتابات هوسرل- هي الظاهرية بكل أبعادها الأصلية، ويعدّ أن مهمته في كتاب "الوجود والزمن" Being and Time هي إقامة هرمينوطيقا للوجود... مثل هذه الظاهرية هرمنيوطيقية، بمعنى أنها تتضمن أن الفهم لا يقوم على أساس المقولات والوعي الإنسانيين، ولكنه ينبع من تجلي الشيء الذي نواجهه من الحقيقة التي ندركها"[2].

كل ذلك كان بسبب غموض النصوص الفلسفية والدينية الموروثة من القرون الوسطى حيث أصبح المتلقي لتلك النصوص القديمة والذي يخضع بدوره للأطر الحديثة من الصعب عليه فهم تلك النصوص إلا من خلال دراسة النصوص القديمة بشكل مستقل ومستوعب لعملية التفسير وفهم النص، فأصبح النص موضوعًا للمعرفة من خلال الهرمينوطيقا.

إنّ غاية التأويل تنبثق من إمكان فهم الذات لذاتها بما هي موجودة. وقد عبر "بول ريكور" عن تأويل الرمزية معتبرًا أنه لا يصح ذلك هرمينوطيقيًّا إلا بمقدار

---

(١) انظر: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل (ص٧٣)، والتأويل وقراءة النص التراثي (ص١٤)، و CP.Ralner،Richard، E: "Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleirmacher، Diphey، Heidegger and Gadamar، North western Uni. Press، 1969، Evanston، U.S.A. P.33-34 نقلًا عن: هيرمينوطيقا " الأصل في العمل الفني"(ص٢٩)، والهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي (ص٤٢).

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص٣١،٣٢).

ما أنه جزء من فهم الذات لذاتها ومن فهم الوجود، وهو لا يساوي شيئًا إلى امتلاك المعنى[1].

وهذا يجرنا إلى الإشارة إلى أهم نمط من الأنماط التي طبعت تاريخ فلسفة الدين منذ قرنين، وهو النمط "الفينومينولوجي" وهو النمط المُمارس من طرف "فان درلوي" و"مرسيا إلياد[2]"، اللّذين أثرا على "بول ريكور" في فترة إعداد مؤلفه "رمزية الشرّ"، يقول بول ريكور: " في إرجاع الظاهرة إلى موضوعها كما هو مقصود ومعطى في العبادة والإيمان والطقوس والأسطورة"[3]. وبفضل هذه الأولوية الممنوحة للتوجه الغَرَضي وملازمة الموضوع تبدو فينومينولوجيا الدين في صورة فينومينولوجيا "القدسي". ومن ناحية أخرى، تفترض الفينومينولوجيا أن هناك حقيقة داخل الرموز الدينية، والاهتمام الفينومينولوجي بالحقيقة ينزع إلى استعادة الكمال الدلالي للرموز الكبرى التي تهيكل الشعور الديني ومجموع أفعاله. وفينومينولوجيا الدين- أخيرًا- تقوم بإعداد فهم أنطولوجي لرموز القدسي وكأن الرموز الدينية تمثل كلام الوجود، أي: أنها تحمل فلسفة للغة تتمثل مسلماتها الأساسية في معالجة الرمز بوصفه كلاماً للوجود الذي يتجلى من خلاله الكلام الأصلي للوجود. وبهذا المعنى تُعلن فينومينولوجيا الدين، كما يقول بول ريكور: " إن اللغة التي تحمل الرموز تُخاطب الناس أكثر وهو ما تُستعمل من طرفهم"[4].

---

(١) انظر: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل (ص٢٦)، والفلسفة والتأويل (ص٢٢).

(٢) مرسيا إلياد (١٩٠٧-١٩٨٦م)، مؤرخ روماني، وكاتب روائي، وأستاذ في جامعة شيكاغو، وكان المترجم الرئيس للتجربة الدينية.

(٣) صراع التأويلات (ص٣١٤). وانظر: الفلسفة والتأويل (ص٨١).

(٤) صراع التأويلات (ص٣١٥). وانظر:(ص٨١).

فبول ريكور يرى أنه من الضروري إرجاع الجدل النظري إلى حقل الهرمينوطيقا، وإقامة فلسفة للدين يُمكن تعريفها كهرمينوطيقا الخطابات الدينية الممارسة فعليًّا. ومن هنا تتجلى الحاجة عنده إلى ظهور "تفكير ينطلق من الرمز" ولكن هذا التفكير لا يكتفي بأن يكون مجرد تأويل للرموز،" فالرمزية تمثل في ذاتها مرعى لمجاوزتها الخاصة"[1]، وهي تحتاج إلى مجهود المفهوم لكي لا تنغلق في موقف أصولي ودغمائي. وعلى هذا النحو يرتبط الفكر التأويلي بالنمط النظري، فتتجلى من داخل هذا النمط إمكانية أو حتى ضرورة تحوّل تأويلي للمقاربة النظرية للدين[2].

وعليه فالرمز يحتل مكانة عظيمة في الهرمينوطيقا، يقول عبد الرحمن بدوي: " ولهذا فإن إدراك وتحديد المعنى المختبئ في النصوص كان يشغل دائمًا مكانة عظيمة في نظرية الهرمينوطيقا"[3].

وأخطر ما في الهرمينوطيقا متاهاتها، حيث إن لديها القدرة على الانتقال من مدلول إلى آخر، ومن رابط إلى آخر دون ضابط أو رقيب[4].

أو بعبارة محمد عابد الجابري: لديهم نوعٌ من التضمين، الذي يعني أن هناك آراءً جاهزة يُراد صرف معنى النص إليها وجعله ينطق بها، متحررين من "القرينة" التي يلتزم بها التأويل البياني، فالجواز من اللفظ إلى المعنى أو من الظاهر إلى الباطن

---

(١) المرجع نفسه (ص٢٨٩). وانظر: (ص٨٢).

(٢) انظر: الفلسفة والتأويل (ص٨٢).

(٣) المدخل إلى الدراسات التاريخية (ص١١٨) أنجلو أوسينوبوس، ترجمها عن الفرنسية والألمانية عبد الرحمن بدوي.

(٤) انظر: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية (ص١١٨) أمبرتو إيكو، ترجمة: سعيد بنكَراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ثانية ٢٠٠٤م.

في التأويل العرفاني[1] يتم دون جسر بدون واسطة.

وقد طرح عليهم سؤالًا مفاده: كيف يتم الانتقال من اللفظ إلى المعنى، من الظاهر إلى الباطن بدون جسر؟ بدون قرينة؟ ما الذي يسوِّغ تضمين معنى معيَّن لعبارة معينة؟ ما الذي يجعل العبارة الواحدة لمعانٍ مختلفة؟[2]. والحقيقة لا أجوبة لديهم إلا التلاعب بالنصوص، وتفسيرها بما يتوافق وحاجات العصر ومتطلباته، وهذا لا يكون إلا بالانتقال من اللفظ إلى المعنى دون المرور بجسر يوصل بينهما.

إنّ القراءة المهمة عند الهرمينوطيقيين هي التي تتجاوز الظاهر إلى الباطن، وهي ما عبر عنها علي حرب بقوله: " فالقراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما تكشف عما يسكت عنه النص أو يستبعده أو يتناساه، أي: هي لا تفسر المراد بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام"[3].

---

(١) يقصد به المعرفة الصوفية التي تُلقى في القلب على صورة إلهام أو كشف. انظر: بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربي (ص٢٥١) محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط سابعة ٢٠٠٤م.

(٢) انظر: بنية العقل العربي (ص٢٩١).

(٣) نقد النص (ص٢٤).

۞ المطلب الثالث: تأثر حسن حنفي بالهرمينوطيقا:

تأثر حسن حنفي بالهرمينوطيقا تأثرًا كبيرًا حتى عدّه تلميذه نصر حامد أبو زيد هرمينوطيقيًّا[1]، وذلك نتيجة تتلمذه[2] على أحد أشهر ممثلي "الهرمينوطيقا" في العصر الحاضر وهو "بول ريكور"، الذي يريد أن يعيد بهذه الهرمينوطيقا خط أسلافه الذين يجمعهم التأويل المعاصر - أي: ما بعد الهايدجرية - بقرابته الهسرلية، وبهذا يسجل اسم شلايرماخر بجانب اسم هسرل دون أن يعوّضه تمامًا[3].

وقد ترك هذا الاسم الأجنبي الهرمينوطيقا ذو النشأة الغربية، الدال على حقيقة هذه النظرية وما تؤول إليه من تأويلات، فسماها بـ" نظرية التفسير"[4]، هربًا من أن يُقال: تأثر بـ"بول ريكور"، كما فعل في الفينومينولوجيا عندما سماها بالشعور، وكما فعل في كتابه" من العقيدة إلى الثورة" عندما غير اسمه من "علم الإنسان" إلى" من العقيدة إلى الثورة" كي لا يُقال: تأثر بفويرباخ، وتلبيسًا على القارئ ليوهمه أنه استمد هذه النظرية في التفسير من التراث الإسلامي، والحقيقة أنْ لا علاقة لها بالتراث الإسلامي لا من قريب ولا من بعيد[5]، وكما عدَّ سبينوزا مفكرًا إسلاميًّا وأرجع إنجازاته الإلحادية إلى التراث الإسلامي هربًا من الوقوع في

---

(١) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٢٦).

(٢) عشر سنوات تقريبًا، كما أفادني بذلك.

(٣) انظر: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل (ص٣).

(٤) انظر: التراث والتجديد (ص١٨٣).

(٥) انظر: شؤون عربية (ص٢٤٥) أيار مايو ١٩٨٢م. وانظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣٦).

منهج التأثير[1].

شكلت نظرية التفسير الهرمينوطيقا[2] في مشروع "التراث والتجديد"، والهدف منها هو: إعادة بناء الحضارتين- الإسلامية والغربية- معًا، حيث يقول: "... وقد بان من القسمين الأولين- موقفنا من التراث القديم وموقفنا من التراث الغربي- أن الأفكار البشرية كلها تخضع في الحقيقة إلى نظرية في التفسير، تفسير النص أو تفسير الواقع... التفسير إذن هو النظرية التي يمكن بها إعادة بناء العلوم والتي يمكن بها تحويل طاقة الوحي إلى البشر، وصبها في الواقع وتحديد اتجاهنا الحضاري بالنسبة للثقافات المعاصرة. ويكون هذا القسم أيضًا محاولة لعرض التراث القديم لا باعتباره حضارة وُجدت في الزمان والمكان مستقلة بذاتها أو متاخمة لحضارات أخرى، ولكن باعتباره فكرًا مستقلًّا أو نابعًا من أصوله في الوحي أو في أسس العقل أو في بناء المجتمع.

فإذا كان القسمان الأولان من "التراث والتجديد" قد عرضا لحقائق الوحي كما ظهرت في التاريخ فإن القسم الثالث يُعبر عن حقيقة الوحي ذاتها دون نظر إلى تحققاته في التاريخ، وقد يكون هذا التعبير نفسه نوعًا من التفسير له"[3].

وبهذا المنهج الجديد في التفسير يرى أنه بإمكانه تقنين المداخل للنص، ومعرفة أخطاء التفسير مسبقًا بمعرفة أخطاء المنهج، ومن ثم تكون نظريته في التفسير دعامة

(١) انظر: هوامش على صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية (ص٢٥٩) محمود حمدي زقزوق، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد الأول.

(٢) أذكر بالجبهتين السابقتين: الأولى: موقفه من التراث القديم. والثانية: موقفه من التراث الغربي.

(٣) التراث والتجديد (ص١٨٣،١٨٤).

التجديد عنده والهادمة لأية محاولات أخرى للتفسير تود الإبقاء على الأوضاع القديمة أو القائمة، والحد من حركة التغير الاجتماعي وإيقاف مسيرة التاريخ[١]، فالبحث عن "المنهاج"، كما يقول: " هو نهاية "التراث والتجديد" وبغيته الأولى، محاولة للعثور على منهاج إسلامي عام لحياة الفرد والجماعة، ووصف الإنسان في الوحي في علاقاته بقواه النظرية والعلمية، وفي علاقته مع الآخرين ومع الأشياء، ويكون بمثابة الأيديولوجية، التي يمكنها تنظير الواقع وتطويره... وهو في الحقيقة حدسنا الأول الذي حدث لنا في مقتبل حياتنا الفلسفية والذي ظل موجهًا لنا في كل كتاباتنا"[٢]. وهذا الحدس هو الفينومينولوجيا التي قلبت النظرة من الخارج إلى الداخل[٣].

فهذه النظرية في التفسير تتعلق بالموقف من الواقع، وتحويل النص المقدّس إلى علم إنساني شامل، بعد أن أظهر المحوران السابقان- موقفه من التراث القديم وموقفه من التراث الغربي- أن الأفكار البشرية جميعها خاضعة إلى نظرية في التفسير، سواء كانت للنص أو الواقع، وفي هذا يقول: " فالتراث والتجديد هو في الحقيقة محاولة لإعادة بناء الحضارة بالرجوع إلى مصدرها في الوحي أو إعادة تفسير الوحي كما هو بالرجوع إلى الحضارة الإنسانية الحالية وتخليصها من الركود التاريخي القديم، وهو ما يعادل "علوم القرآن" في تراثنا القديم. فالغائية النهائية هو الوحي

---

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٦٥،٢٦٦).

(٢) التراث والتجديد (ص١٨٥).

(٣) انظر: برجسون فيلسوف الحياة (ص٤٣).

ذاته وإمكانية تحويله إلى علم إنساني شامل"[1].

فهـو يروم من وراء هـذه النظرية مجاوزة مناهج التفسـير التي كانت متبعة في تراثنا الإسلامي واستحداث مناهج بديلة قائمة على مناهج غربية كالفينومينولوجيا مثلًا. كما يريد مجاوزة تفسير الصحابة رضي الله عنهم، بحجة أنهم رجال وهو رجل، فهـو يفيـد منهم ولا يقتدي بهـم، وفي هذا يقول: " فإن نهجنا هـو عدم التأسي بأحد قدمـاء أو محدثـين. هـم رجـال ونحن رجال. نتعلـم منهم ولا نقتـدي بهم. وإذا كان القدماء قد آثروا الاتباع دون الإبداع فإننا نرى مأساتنا في الاتباع لا في الإبداع"[2].

(١) انظر: التراث والتجديد (ص١٨٣).

(٢) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٤). وانظر: من التفسير الموضوعي إلى فلسفة التاريخ قراءة في السنن التاريخية في القرآن لمحمد باقر الصدر (ص٥) تأليف: حسن حنفي، ودراسات إسلامية (ص٧٧ و٤١٦ و٤٥٦)، وهموم الفكر والوطن (١/ ٣٨٣-٣٩٤)، ودراسات فلسفية (ص٢٧ و٤٦٩)، والدين والثورة في مصر (٢/ ٢٨٩).

وضع حسن حنفي لنظريته في التفسير ثلاثة أجزاء:

الأول: يختص بالعهد الجديد لكي يتحقق من صحة الوحي في التاريخ، ابتداء من مراحل الوحي السابقة حتى المرحلة الأخيرة يعني بها التوراة والإنجيل، من حيث فهم النصوص أو من حيث سلوك أهل الكتاب، بما يُعد عند حسن حنفي مساهمة في التأكد من صحة الوحي السابق على الرسالة الخاتمة، باستعمال مناهج النقل التاريخي سواء كان شفاهيًا أو كتابيًا لأجل الوصول إلى درجة من درجات اليقين بالنسبة للنصوص الدينية[1]. وهي خدمة مجانية يقدمها لأهل الكتاب في التعرف إلى كتبهم المقدسة تمحيصًا وفهمًا وسلوكًا.

الثاني: يختص بالعهد القديم وفيه يتم تحليل الكتاب المقدس! والتمييز بينه وبين كتب اليهود الكثيرة، ومحاولة الفصل بين كتب أنبياء بني إسرائيل وكتب الحكمة، والتفرقة بين ما قاله الأنبياء وما قاله الأحبار والملوك، ثم دراسة تطور العقائد عند بني إسرائيل، والذي لا ينفصل عن تاريخهم القومي[2].

الثالث: يتعلق بالمنهاج القرآن الكريم، وهو كما يقول: " محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم: الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية وتراوحها بين مناهج نصية، أو عقلية، أو واقعية، أو وجدانية، ثم وضع نظرية جديدة للتفسير تكون جامعة لها كلها[3]، تبدأ من الواقع الشعوري الذي يقدم لنا التجارب الحية

(١) انظر: التراث والتجديد (ص١٨٤).

(٢) انظر: المرجع نفسه (ص١٨٥).

(٣) النظرية الجديدة في التفسير التي تجمع التفسير النصي والفلسفي والعقلي والكلامي والوجداني هي الفينومينولوجيا عند حسن حنفي. وهذا أحد الأمثلة الصارخة على التخليط عنده، إذ لا يمكن لأصغر طالب علم- فضلًا عمن يدعي أنه فيلسوف- تصور ذلك فضلًا عن القيام به.

التـي يقـوم العقل بتحليلهـا ويصل إلى معان تكـون هي معاني النـص والتي يمكن إدراكهـا بالحدس الموجـه إلى النص مبـاشرة أو إلى الواقع مبـاشرة"[1]، ليتمكن بعد ذلك من بناء فهم جديد للنصوص، مبني على دين العقل ودين الطبيعة ودين الحرية ودين الإنسانية.

وهـذا الفهـم الجديد للنصوص- في نظـره- هو الذي يحقـق المصلحة العامة ويتوافـق مع الواقع المعـاصر، ويصبح هو المتحكم في الوحي والمسـتدعي له، فبدلًا من أن يكون الوحي نازلًا من السماء يصبح صاعدًا من الأرض.

فحسـن حنفي لمـا أراد أنسـنة الديـن، وتفريغه من محتـواه الإلهـي، وإعطاءَه مضامين جديدة إنسـانية لم تسـعفه مناهج التفسـير المعروفة عند المسـلمين؛ كتفسير القرآن بالقرآن أو بالسـنة أو بأقوال الصحابة والتابعين، أو تفسـيره بلغة العرب[2]، فاسـتعان بالهرمينوطيقـا- التـي تعلمهـا مـن أسـتاذه "بـول ريكور" أشـهر منظري الهرمينوطيقا أو التأويلية في العصر الحديث[3]- التي أخضعت كل شيء للتأويل، بل تعُده هو الأصل في الخطاب، فهي نمط من أنماط القراءة للنص أيًا كان هذا النص[4]. والبحث عن قائل النص خارج عن نطاق السؤال أصلًا عند حسن حنفي[5].

---

(١) انظر: مقدمة في علم الاستغراب (ص١١).
(٢) انظر: قواعد التفسير جمعًا ودراسة (١/ ١٠٦-٢٤٦).
(٣) انظر: تأويلات وتفكيكات (ص٦٥).
(٤) انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ٩٤).
(٥) انظر: من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٥٦١).

وبول ريكور يُعوِّل على التفسير الرمزي[١]، ويَعُدّ الرمز وسيطًا ينم عما وراءه من معنى، وهذا يعني أن القائل قد يقول شيئًا وهو يريد شيئًا آخر في آن واحد دون أن تتعطل الدلالة الأولى، حيث يقول: " إن الفائدة الفلسفية الوحيدة للرمزية تتمثل في أنها تكشف عن طريق بنيتها للمعنى المضاعف التباس الكائن: " يقول الكائن نفسه بصورة متعددة". وتكمن علة وجود الرمزية في فتح تعددية المعنى على التباس الكائن"[٢]، وهو- أي: كون الإنسان يقول شيئًا عبر شيء مغاير- الطريقة نفسها التي لجأ إليها "بولتمان رودولف"[٣] عندما رفض التأويل الساذج للأناجيل بوصفها حكاية عالَمَيْن في صراع، أحدهما يمثله إبليس والشياطين وقوى الشرّ في العالم، والآخر يمثله الله والملائكة والمؤمنون، ومن ثم أعلن عن رأيه بضرورة إيجاد تفسير عصري يُناسب العقلية العلمية الحديثة[٤].

وبول ريكور يفرِّق بين طريقتين في التعامل مع الرمز:

---

(١) انظر: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل (ص٧ و ١٢).

(٢) صراع التأويلات (ص١٠٣). وانظر: إشكالية ثنائية المعنى بوصفها إشكالية هرمنطقية وبوصفها إشكالية سيمانطيقية (ص١٣٩) بول ريكور، ترجمة: فريال جبوري غزول، في مجلة ألف العدد (الثامن) ربيع ١٩٨٨م تحت عنوان (الهرمينوطيقا والتأويل).

(٣) بولتمان رودولف (١٨٨٤-١٩٧٦م)، ولد في شمال ألمانيا، وهو فيلسوف ألماني وجودي، متأثر بهيدجر، وقد استقى وجوديته من كتاب هيدجر "الوجود والزمان"، يفسّر به الأناجيل باعتبار أن الوجودية تعالج مسائل كالإيمان والموت والسقوط والوجود في العالم ووجود الجسد والوجود مع الآخر والذات وكلها مفاهيم يمكن تطبيقها على الأناجيل. صاحب منهج في التأويل. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٣٣٨) للحفني، وموسوعة الفلسفة (١/ ٣٧٨،٣٧٩) لبدوي.

(٤) انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٣٣٨) للحفني.

الأولى: يعدّ الرمز نافذة نطل منها على عالم من المعنى، وهو وسيط شفاف ينم عما وراءه. وهذه الطريقة يمثلها "بولتمان" في تحطيمه للأسطورة الدينية في العهد القديم.

والثانية: التعامل مع الرمز على أنه حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولًا إلى المعنى المختبئ وراءها، وممن يمثل هذه الطريقة ماركس. والرمز في هذه الطريقة لا يشف عن المعنى بل يخفيه ويطرح بدلًا منه معنى زائفًا[1]. إلاّ أنه قد اشترط في الرمز أن يكون مُعبرًا عنه باللغة، ومن ثم- كما يقول نصر حامد أبو زيد-: "ينصب التفسير عنده على تفسير الرموز في النصوص اللغوية، وهذه هي غاية الهرمينوطيقا"[2].

وقد عرَّف "بول ريكور" الرمز، بقوله: " أي: بنية من الدلالة يدل فيها المعنى الحرفي والأولي والمباشر- بالإضافة إلى ذلك- على معنى ثانوي مجازي غير مباشر لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال المعنى الأول"[3]. وهو بهذا قد تابع "بولتمان" فيما ذهب إليه من أن النص شفافٌ عن معناه الباطن، وتبعه على ذلك تلميذه حسن حنفي، فها هو ذا يدعو إلى الانتقال إلى "بولتمان"، حيث يقول: " لقد آن الأوان

---

(١) انظر: Palmer. Richard E. Hermeneutics، Northwestern University Press Evanststion، 1969، P. 44 نقلًا عن: إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص٤٤،٤٥).

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص٤٤).

(٣) انظر: - Ricoeur. Paul، Existence and Hermeneutics. In "The Philosophy of Paul Ricoeur" ed. By Charles E. Reagan and David Steward. Beacon Press Boston. 1978. P. 98 نقلًا عن: إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص٤٥).

لجيلنا للانتقال من "رينان"[١] إلى "بولتمان""[٢].

وعليه فالغاية من التفسير هو تحطيم الرمز، والبدء به[٣]، وهو يقوم، كما يقول بول ريكور: "على حل شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر، وفي كشف مستويات المعنى المتضمنة في المعنى الحرفي"[٤]. كما أكد على استقلال المعنى عن الكاتب[٥].

تأثر حسن حنفي بالرمزية من جهات عدة؛ من جهة "ماركس" الذي يؤمن بأن الرمز أمر زائف لا حقيقة له[٦]، ومن جهة "السُّهروردي"[٧] المقتول، الذي كان

---

(١) رينان يوسف إرنست (١٨٢٣-١٨٩٢م)، مؤرخ للمسيحية وللفلسفة، وصاحب آراء فلسفية، علماني فرنسي تقدّمي، اشتهر في مصر خصوصًا بتأثير ردود محمد عبده عليه حول آرائه الفلسفية التي طرحها عن الإسلام والفكر الفلسفي بعامة عند العرب والمسلمين. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٦٧٦-٦٧٩) للحفني، وموسوعة الفلسفة (١/ ٥٤٨-٥٥١) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٣٣٩-٣٤١) جورج طرابيشي.

(٢) دراسات إسلامية (ص٣٨٦).

(٣) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص٤٥).

(٤) انظر: - Ricoeur. Paul، Existence and Hermeneutics. In "The Philos phy of Paul Ricoeur" ed. By Charles E. Reagan and David Steward. Beacon Press Boston. 1978. P. 98 نقلًا عن: إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص٤٥).

(٥) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص٤٦).

(٦) يقول بول ريكور: "ألاحظ تمفصلاً جوهريًا بين نقد الدين على طريقة ماركس ونيتشه وفرويد، وفهم الإيمان الذاتي. وقد تكوّن هذا النقد للدين، بالطبع، خارج الهرمينوطيقا تمامًا". من النص إلى الفعل أبحاث التأويل (ص١٠١). وانظر: إشكالية ثنائية المعنى (ص١٣٩، ١٤٠).

(٧) عمر بن محمد بن عبدالله القرشي التيمي السهروردي، أخذ التصوف عن عمه: النجيب السهروردي، توفي سنة ٦٣٢هـ. انظر: الأعلام (٥/ ٦٢)، ومعجم الفلاسفة (ص٣٧٣) جورج طرابيشي.

يؤمن بالرمز[1]، ومن جهة أستاذه "بول ريكور".

فالرمز هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى المعنى الباطن، لا سيما أنه أحد مكونات الدليل النقلي، يقول حسن حنفي: "ولما كان الدليل مكتوبًا فقد ظهرت الرموز والحروف كأحد مكونات الدليل"[2]. فتناغماً مع فكره الماركسي رأى أن ينصب التفسير على الرمز بمعناه العام اللغوي والاجتماعي، ويتعامل معه على أنه فهم مغلوط[3] وحقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها والوصول إلى المعنى المختبئ وراءها، وهو المعنى الباطن، ولكنّ هذا لا يتم إلا من خلال المعنى الأول الظاهر والحرفي.

وقد جعل ذلك من مهام نظريته في التفسير، حيث يقول- وهو يذكر الجوانب التي نجح فيها الفلاسفة-: "كشف الجانب الرمزي في النص الديني وأسلوب الخيال والصور الفنية، ومن ثم تكون مهمة الفيلسوف النفاذ إلى ما وراء الخيال، والتخلي عن الصور الفنية، والقضاء على حرفية المعنى في حين أن في علم الكلام

---

(١) حسن حنفي عمل مقارنة بين حكمة الإشراق وبين الفينومينولوجيا- في كتابه دراسات إسلامية (ص٢٧٣-٣٤٥)- وقارن بين السهروردي وهسرل، وخلص إلى أن كلًا من حكمة الإشراق والفينومينولوجيا تضع المشكلة نفسها، وكلاهما يجمع بين النظر والذوق. يقول السهروردي -داعيًا إلى الرمزية-: "وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يُبتنى عليه وغيره يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل: أنبادقلس وفيثاغورس وغيرهما، وكلمات الأولين مرموزة وما رُدّ عليهم، وإن كان متوجهًا على ظاهر أقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رُد على الرمز...". حكمة الإشراق (ص١٠) تأليف: السهروردي، تصحيح: هنري كربين، الناشر: الهيئة العامة لقصور الثقافة.

(٢) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٧١).

(٣) انظر: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل (ص٣٠٩) بول ريكور.

ما زال التيار الحرفي سائدًا... لذلك تعتبر الفلسفة تطويرًا للفكر الاعتزالي وللتنزيه الإلهي"[1].

والدين كله -في نظره- رموز يمكن للفيلسوف حلها وإدراك معناها، يقول: "ومنهم من يؤمن بأن الدين كله ليس إلا رموزًا يمكن للفيلسوف أن يدرك معناها وهذا يكفيه"[2]. ويؤكد هذا المعنى بقوله: " التأويل من حيث المبدأ محاولة للبحث عن الحقائق فيما وراء الألفاظ والوقائع التي تشير إليها المعاني"[3].

والهدف من وراء هذه الرمزية إبطال الشريعة جملة وتفصيلًا، يقول الشاطبي: "وذلك أنهم[4] فيما ذكر العلماء: قوم أرادوا إبطال الشريعة جملةً وتفصيلاً، وإلقاءَ ذلك فيما بين الناس؛ لينحلَّ الدين في أيديهم، فلم يمكنهم إلقاء ذلك صراحًا، فيُرَدُّ في وجوههم... فصرفوا أعناقهم إلى التَّحَيُّل على ما قصدوا بأنواع من الحيل من جملتها: صرف الهمم عن الظواهر إحالةً على أن لها بواطن هي المقصودة، وأن الظواهر غير مرادة. فقالوا: كل ما ورد في الشرع من الظواهر في التكاليف والحشر والنشر والأمور الإلهية؛ فهي أمثلةٌ ورموز إلى بواطن"[5].

والرمزية تقود حتمًا ولا بد إلى ضياع المعيار الصحيح للعلم، الذي يميز الصواب من الخطأ، وإلى عدم حجية النصوص ما دام أنها رموز وتخيلات.

---

(١) التراث والتجديد (ص١٥٧). وانظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص٤٥).

(٢) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٩٣).

(٣) من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٣١١).

(٤) الشاطبي يتحدث عن مأخذ أهل البدع بالاستدلال.

(٥) الاعتصام (٢/ ٧٤).

بهذه الرمزية التي آمنت بها الهرمينوطيقا قضت على القواعد والأنظمة للخطاب التي تعارف عليها الناس، وتمردت على النظام الاجتماعي والمعرفي السائد بينهم والذي يشكل أساس التواصل فيما بينهم[1].

إن"الهرمينوطيقا" جعلت الجميع" يتجهون إلى محاولات صياغة العلوم الإنسانية والاجتماعية على صورة العلوم الطبيعية وبمناهجها، بل ويريدون بتأويل النص الديني إحلال " دين طبيعي" محل" الدين الإلهي"، وإحلال كينونة العالم المعين والواقع المادي محل المقاصد الإلهية ومعاني النص الديني وأحكامه، وتحرير القارئ والقراءة من نفسية المؤلف ومقاصده، فعالم الشهادة وآياته وحقائقه الكونية قد غدت النموذج الأوحد وهي الأول والآخر والظاهر والباطن، الأمر الذي أقام قطيعة معرفية كبرى مع عالم الغيب واللاهوت ومقاصد الوحي في النص الديني..."[2].

ومن الأسباب التي ساهمت في ذلك، تعريف"بول ريكور" للنص، حيث عرَّفه، بقوله: " كل خطاب ثبتته الكتابةُ[3] تبعًا لهذا التعريف يكون التثبيت بالكتابة

---

(١) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم (ص٧٢٣).

(٢) قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي (ص١٣).

(٣) لاحظ أن هذا التعريف الهرمينوطيقي للنص مخالف لمعناه في اللغة وأصول الفقه، ومع مخالفته فقد اعتمد عليه حسن حنفي وهذا تناقض لا سيما أن تخصصه في أصول الفقه!. فمعنى النص في اللغة: رفعك الشيء، وكل ما أُظهر فقد نُص، ومنه منصَّة العروس، لأنها ظاهرة وبادية. والنص التعيين على شيء ما. وفي اصطلاح الأصوليين هو: ما يفيد بنفسه من غير احتمال. وقد يُطلق النص على ما لا يَتطرق إليه احتمال لا يعضده دليل. أو هو: ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا، وقيل: ما لا يحتمل التأويل. انظر: لسان العرب مادة (نصص) (١٤/ ٢٧١)، والمستصفى (ص٢٨٥)، وروضة الناظر (٢/ ٢٧ و ٢٩)، وأضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (١/ ٩٣)، ومذكرة أصول الفقه (ص١٧٦) للشنقيطي.

مؤسسًا للنص نفسه"[1].

وبهذا التعريف الهرمينوطيقي للنص فقد فتحت الهرمينوطيقا الباب على مصراعيه للقراءات المتعددة، وكلها قراءات صحيحة- عندهم- كما أنها أقامت القارئ مقام المؤلف حتى أصبح في مقدوره أن يستخرج من النص دلالة ربما لم تخطر ببال المؤلف ولم يقصد إليها، فالهدف النهائي والأخير في الهرمينوطيقا هو فهم القارئ لا المؤلف، لأن فهمه أحسن من المؤلف نفسه[2] [3].

(١) من النص إلى الفعل أبحاث التأويل (ص١٠٥).

(٢) انظر: المرجع نفسه (ص١٠٦-١١٢).

(٣) يقول علي حرب: " نتخطى نقد التفاسير والشروحات إلى نقد الوحي نفسه". نقد النص (ص٢٠٥).

❁ المطلب الرابع: قراءة حسن حنفي الهرمينوطيقية للنصوص:

تمسك حسن حنفي بالهرمينوطيقا في تعامله مع الوحي، وبناء عليه فلا يوجد نص عنده يستعصي على التأويل مهما كان واضحًا جليًا، حتى لو كان متعلقًا بوجود الله تعالى؛ لأن النص عنده صورة مجرّدة يملؤها هو بما يشاء، حيث يقول: " إن النص بطبيعته مجـرّد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها. وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته التي هي بناء الحياة الإنسـانية التي عبر فيها الوحي في المقاصد العامة. ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص. ولا يوجد نص إلا ويمكـن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص بـه. لا يعني التأويل هنا بالضرورة إخـراج النـص مـن معنى حقيقـي إلى معنى مجـازي لقرينـة بل هو وضـع مضمون معـاصر للنص؛ لأن النـص قالب دون مضمون. التأويل هنـا ضرورة اجتماعية من أجـل تحويـل الوحي إلى نظـام بتغيير الواقـع إلى واقع مثالي. حتـى النصوص الجلية الواضحـة التـي لا تحتاج في فهمها إلى تأويل أو إلى سـبب نزول بل إلى مجرد الحدس البسيط، حتى هذه النصوص لفهمها حدسًا تحتاج إلى مضمون معاصر يكون أساس الحدس"[1]. فالقصد من التأويل عند حسـن حنفي ليس هو فهم معنى النص، وإنما ملؤه بمضمون معاصر، ليصل في النهاية إلى تكوين دين جديد.

كـما يـرى أن الباحـث بما أنه داخل في الـتراث والتراث جزء منـه فله الحق في تغييره بالزيادة فيه أو النقصان منه، كما أنّ له الحق في تأويله كيفما يشاء، حيث يقول- وهـو يتحـدث عن مهمة الباحث في التراث-: " فهو مسـئول عنه مسـؤولية قومية،

---

(١) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٧٤، ٣٧٥). وانظر: (١/ ٢٠٣).

ولا يستطيع أن ينظر إليه نظرة السائح الغريب الذي يعجب ويتأمل عَالـمًا غريبًا عنه، بل هو مسئول فكريًّا وقوميًّا عن موضوع دراسته، وله الحق في تغييره بالزيادة أو النقص، وفي تأويله وتفسيره طبقًا لحاجات عصره، وفي إكماله وتطويره طبقًا لظروف العصر "[1]. وهذه هي الخلاصة التي يريدها وهي إعطاء الباحث الحق في حذف أو زيادة ما يريد من هذا الدين، كما أعطاه الحق في تفسيره من قبل كما شاء.

بهذه الهرمينوطيقا تسلط على أركان الإيمان والإسلام، فأولها تأويلًا هرمينوطيقيًّا، قاصدًا من ذلك أنسنة الدين، وقد بدأ عمله ذلك بلفظ الجلالة "الله" الذي عدَّه لفظًا أدبيًّا نعبر به عن فرحنا وحزننا، حيث يقول: " فالله لفظة نعبر بها عن صرخات الألم وصيحات الفرح، أي: أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفًا لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفًا خبريًّا. وما زالت الإنسانية كلها تحاول البحث عن معنى للفظ"الله". ولفظ الله عنده" لا يعبر عن معنى معين"، وإنما كل ما يعتقده الشخص ثم يعظمه نتيجةَ فَقدٍ، قد" يكون في الحس الشعبي هو الله"[2]، وقال: "الله" لفظ لا يساوي معناه بأي حال"[3].

وعليه فإلهه " إنسان انفعالي[4]، والانفعال بُعد إيجابي في الحياة الإنسانية لذلك يتصف الله به... كل شيء إنساني، العالم إنساني، والحقيقة إنسانية، والله إنساني ولكن

---

(١) التراث والتجديد (ص٧٩).

(٢) المرجع نفسه (ص١١٣).

(٣) المرجع نفسه (ص١١٤).

(٤) الانفعالية نزعة أو نظرية أخلاقية في الوضعية المنطقية، تقرر أن الأحكام الأخلاقية لا تصف الواقع وإنما تعبر عن انفعالات الإنسان الأخلاقية، ومن ثم ليست قابلة للبرهنة. انظر: المعجم الفلسفي (ص١١٢) مراد وهبة.

الإنسان في اغترابه عن ذاته يجهل ذلك وكأن الإنسان هو الوحيد اللاإنساني"[1].

والجنة والنار عنده" ليسا في المكان ولا في الزمان، بل صورتان فنِّيتان من أجل إحداث آثار نفسية للترغيب والترهيب"[2].

ثم جاء إلى أركان الإسلام فمارس عليها تأويلًا كتأويل الباطنية بل هو أشدّ؛ لأن الشريعة في نظره وسيلة وليست غاية، وسيلة يحصل بها الإنسان على فائدة، ولكنها ليست الوسيلة الوحيدة[3].

فالشهادتان تعني عنده الرفض والقبول، والعصيان والطاعة، وهي ضد كتمان الشهادة على التاريخ[4]. تعني رفض كل آلهة العصر المزيفة، مثل الجاه والقوة والسلطان[5].

كما تعني الشهادة الشهادة على العصر، يقول: " والشهادة على العصر تضحية الشاهد بنفسه وتحويله إلى شهيد، الشاهد على عصره هو الشهيد... الشهادة قول الحق وإعلانه حين يصمت الناس، قول حق في وجه حاكم ظالم فيسقطون شهداء وينالون الشهادة"[6].

والسؤال المطروح: ما علاقة الشهادة على العصر بشهادة التوحيد؟!

والصلاة لا تعني الشعائر بل تعني جهد الإنسان الدائم، وعمله المستمر،

(١) من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٤٩٤).
(٢) دراسات إسلامية (ص٣٠).
(٣) انظر: من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٥٥).
(٤) انظر: المرجع نفسه (٤/ ٣١٥).
(٥) انظر: الدين والثورة في مصر (٧/ ٥٤).
(٦) من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٣٠٤).

وإحساسه بالزمان وبأداء الفعل، وإذا كانت الغاية منها الاطمئنان الداخلي وحضور الفكر اليومي والرجوع إلى الباطن فيمكن تحقيق ذلك من وجهة نظره بدون الصلاة بل بالتفكر أو التأمل أو الاكتفاء بالفنون والآداب والعلوم، وإذا كانت الغاية من الصلاة المحافظة على النظافة والطهارة فيمكن إدراك ذلك بغير الصلاة بالمحافظة على النظافة[١].

ونظرًا لكونه من الفلاسفة الذين يمكنهم الاستغناء عن الوحي بل عن الإله- أيضًا- فقد توقف عن الصلاة، وتصدق بسجادته بعد أن كانت معلقة على حائطه فترة من الزمن[٢]؛ لأن مقتضى الدين العقلي الكانطي الذي يدعو إليه حسن حنفي يستوجب منه ترك الصلاة والكف عنها، فـ"كانط" أخرج الشعائر من الدين العقلي، والإنسان المتمدن بحق- عنده- يكف عن الصلاة؛ لأنها ليست إلا نفاقًا، هكذا يقول في كتابه الدين في حدود العقل، سواء كانت سرًا أو جهرًا؛ لأن الإنسان يتمثل الله بوصفه موضوعاً حسياً في الوقت الذي هو مبدأ عقلاني[٣].

والصوم نموذج للاشتراكية، إذ إنه يعني مشاركة الناس فيما بين يدي الإنسان، وأن المجتمع لا فقر فيه ولا جوع. وهو تهذيب للنفس وشحذ للإرادة وإعلان عن تجاوز الإنسان لنفسه وعالمه، وعيش على مستوى الجماعة... وكذلك يفعل في المعاملات التشريعية المختلفة[٤]، كما أنه وسيلة للإحساس بالآخرين جوعًا

---

(١) انظر: المرجع نفسه (٤/ ٥٦ و٣١٥).

(٢) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٢٤).

(٣) انظر: عمانوئيل كانط الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص (ص٧٠) محمد المزوغي، دار الساقي، بيروت، ط أولى ٢٠٠٧م.

(٤) انظر: من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٣١٥) و(٤/ ٥٧).

وعطشًا، ولكن يمكن للإنسان أن يشعر بذلك دون الصيام وحده، فبإمكانه أن ينتقل إلى الاشتراكية ليشعر بمعاناة الفقراء، وإذا كان الصيام نوعًا من الراحة للبدن فإنه يمكن للإنسان أن يخفف من الطعام ليحصل على ذلك[1].

والزكاة تعني الاشتراكية، فهي تأكيد حق الغير حتى يتساوى الإنسان مع الآخرين فيما بين يديه. وهي سيولة للمال في المجتمع ضد اكتناز الثروات بلا استعمال، وإذا كانت الغاية منها هي إحساس الإنسان بأن ما يملك ليس له- يقول هذا بناء على شيوعيته- وبأن للآخرين حقًا فيه؛ فإن الإنسان بطبيعته- الشيوعية- وبفكره وبنظام الوحي لا يملك شيئًا، وكل ما في الواقع يستخدم لمصلحة الجماعة[2].

أما الحج فقد دُعي له في عام ١٤٢٦هـ من قِبل وزير الإعلام السعودي آنذاك، وبعد عودته من هذه الرحلة كتب مقالًا بعنوان" بين تهنئة بالسفر وتهنئة بالعودة: خواطر حاج"[3][4]، وكان وهو ما قاله: أنه كان محتارًا يوم سفره بأي

---

(١) انظر: المرجع نفسه (٤/ ٥٥ و٣١٥)، والدين والثورة في مصر (٧/ ٥٥).

(٢) انظر: من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٥٦ و٣١٥). والدين والثورة في مصر (٧/ ٥٥).

(٣) نُشر في صحيفة "أخبار الأدب" المصرية، العدد ٦٥٤ في ٢٢/ ١/ ٢٠٠٦م، الموافق ٢٢ ذي الحج ١٤٢٦هـ. يعني بعد عودته من رحلة الحج بتسعة أيام.

(٤) قد ظهر في هذا المقال من جهل حسن حنفي بأحكام الحج بل أحكام الإسلام شيء عجيب: أ- ذهابه إلى مكة بدون إحرام. ب- انقسم الوفد المُستضاف إلى قسمين قسم ذهب إلى المدينة وقسم ذهب إلى مكة، وكان حسن حنفي مع القسم الأول، ولما جلس في الروضة لكي يشعر برياض الجنة جلس فيها -كما يقول- دون أن يتنازل عن مسؤوليته أو عن قانون الاستحقاق!. ت- يظن أن إشارة الطائف حول الكعبة إلى مقام إبراهيم عليه السلام وليس للحجر الأسود، والعكس هو الصحيح، وهذا يعرفه صغار المسلمين قبل كبارهم. ث- ظنه أنه لا بد من تحية مقام إبراهيم عليه السلام بالأيدي. ج- ليس المقصود عند فقيه الأمة حفظ مناسك الحج وإلا تحول الإسلام إلى صورية وقعت فيها الشريعة اليهودية. ح- موعد رمي الجمرات الثلاث عنده بعد غروب الشمس. خ- عدّ الزكاة الركن الثاني للإسلام، والصلاة الركن الرابع!

ملابس يسافر الحاج، باللباس العادي ثم يغيره إذا وصل مكة بملابس الإحرام، أم بملابس الإحرام الرداء والإزار، فاختار فقيهُ الأمة الأولَ؛ لأنه الأقرب- عنده- إلى التواضع وإخفاء النوايا وأقرب إلى التقوى، ولما رأى الناس في المطار وقد ذهبوا إلى الرأي الثاني وهو لبس ملابس الإحرام تذكر العَالِـم! يعني نفسه قول المسيح عليه السلام: إذا أردت أن تصلي فلا تصل أمام الناس حتى لا تأخذ جزاءك منهم بل ادخل إلى غرفة وأغلق الباب وصل لله حتى لا يراك إلا أبوك الذي في السماوات.

والشعائر تظاهر أمام الناس، وأكثر الشعائر مظهرية مناسك الحج، وأن الكعبة توحي للناظر بالوثنية القديمة في العصر الجاهلي، وأن حائط رمي الجمرات كالتمثال في الجاهلية، وأن منسك الحج الذي يربط الجديد بالقديم، والمسلمين بالحنفاء، والرسول ﷺ بإبراهيم عليه السلام هي من بقايا الوثنية بعد تهذيبها.

وإلى منى تتحرك الملايين لرمي الجمرات من على الجسور أو الأنفاق، ومكانها من فوق الجسر إلى أسفله أو في النفق أمام الحائط المبني كالتمثال في الجاهلية، وفي النهاية يتم التحلل من الإحرام، وكان حرامًا قبلها الحلق أو التطيب أو الاستحمام بصابون ذي رائحة طيبة أو حتى عند البعض دعك الأسنان بمعجون به رائحة النعناع أو الفواكه حتى لا ينعم الحاج بطيب الحياة وهو محرم، وكأن النظافة ليست من الإيمان، وكأن الإسلام ليس دين النظافة، وكأن النظافة ليست أساس الطهارة، وفي الحلق يفضل البعض حلق شعر الرأس كلية فيصبح الحاج أصلعَ والأنوار ساطعة فوق الرؤوس بدل أن تخرج منها.

والهدف من الحج- عنده- تجميع الأمة ومساواة أفرادها، توحيد للعرب

تحت إمرة قريش حتى تجتمع لها الثروة والسلطة، التجارة والإمارة. ا.هـ.

فهو يعدّ الحج من شعائر الجاهلية التي دخلت في دين إبراهيم عليه السلام يقول: "فشعائر الحج: الطواف، ورمي الجمرات، والسعي بين الصفا والمروة والتكبير كلها كانت شعائر جاهلية دخلت في دين إبراهيم"[1]. وهي رموز، يمكن إيجاد دلالتها في التجربة البشرية؛ كرغبة الإنسان في زيارة الآثار والوقوف على الأطلال وأماكن المحبين، فالسعي بين الصفا والمروة رمز للجهاد، ورمي الجمرات رمز للنضال، كما يمكن إسقاطها عند حسن حنفي كلية[2].

ثم أخذ يتساءل بعقله المتمرد على الدين: لماذا هذه العبادات والشعائر والإنسان باستطاعة أن يحقق التقوى[3] وفعل الخير بدونها؟! يقول: "لماذا العبادات والشرعيات إذا كان الإنسان يستطيع الوصول إلى غاياتها بأساليب أخرى"[4]. وهذه الغايات هي الماركسية التي ينطلق هو خلف ماركس لتحقيقها[5].

ويقول: "ويتمثل فعل الخير في إدراك معنى الفضيلة لذاتها وممارستها عمليًّا بتقوى باطنية وعن اقتناع داخلي دون ما حاجة لشعائر أو طقوس أو مظاهر خارجية"[6]؛ لأن الشعائر في نظره تعني "تحرر الشعور الإنساني من كل القيود

(١) الإسلام والحداثة (ص١٥١).

(٢) انظر: من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٥٥).

(٣) التقوى التي عرفها سبينوزا.

(٤) من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٥٦).

(٥) انظر: أطول حوار مع حسن حنفي، مجلة ٢١/ ١٥ العدد (١) نوفمبر ١٩٨٢م (ص٤٥).

(٦) دراسات إسلامية (ص١٢٥).

الاجتماعيـة والسياسـية والمادية"[1]. ولذلك نـراه أعرض عنها جملـة وتفصيلاً عاداً إياها دينًا شعبيًّا.

والخلاصـة التـي يسـعى لتحقيقهـا مـن خـلال هـذه الهرمينوطيقا هـي نقل الحضارة الإسلامية" من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد، فبدل أن تكون حضارتنـا متمركـزة على الله... تكون متمركزة على الإنسـان... وهي مهمة ليسـت بالسـهلة لأنها تبغي نقل ثورة الحضارة من الله إلى الإنسـان وتحويل قطبها من "علم الله" إلى "علم الإنسان"... إن تقدم البشرية مرهون بتطورها من الدين إلى الفلسفة، ومن الإيمان إلى العقل، ومن مركزية الله إلى مركزية الإنسـان، حتى تصل الإنسـانية إلى طور الكمال، وينشأ المجتمع العقلي المستنير"[2].

فهـو يـرى أن حضارتنا لا زالت تقـوم على الفكر "اللاهـوتي" وغياب الفكر الإنساني المصلحي" فتأكدت محورية الله وهامشية الإنسان"[3].

وهذه الأمثلة تبين حجم العبثية التي وصل إليها حسن حنفي بهذه المنهجيات المزعومة، وهي تشـبه ما كان معروفًا من كتابات غلاة الصوفية والباطنية، بل تفوق ذلك بكثير.

(١) من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٣٠٣).
(٢) دراسات إسلامية (ص٣٩٤،٣٩٥).
(٣) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٦٢).

۞ المطلب الخامس: الأسس التي قامت عليها الهرمينوطيقا وعمل بها حسن حنفي:

ساعدت بعض الأسس التي قامت عليها الهرمينوطيقا[1] حسن حنفي في تحقيق ما يريد، ومن تلك الأسس ما يلي:

(١) انعدام البراءة في القراءة، وكل قراءة هي إساءة قراءة، بمعنى: أن المعرفة كلها ذات طبيعة افتراضية، ولا يمكن الوصول إلى المعنى واليأس من ذلك، وبناء عليه فكل القراءات صحيحة؛ لأنه لا وجود لقراءة وحيدة صحيحة- عندهم- أصلًا، يقول حسن حنفي: " أما في علوم التأويل، فما البرهان؟ هنا تتعدد القراءات، إن المرآة أي: النص ما هو إلا أنك تستطيع بالمرآة أن توجهها لكي تكشف منظورًا، ولو غيرت اتجاهها فإنك تكشف منظورًا آخر، أنت عندما تُغير اتجاهك من المرآة فسترى منظورًا، ففي التأويل لا تُوجد حقيقة موضوعية كما هو الحال في نظرية المعرفة، ولكن هناك عدة قراءات، عدة منظورات، عدة رؤى، فالتأويل رؤية، وكأن النص مثل البلورة، البلورة متعددة الأبعاد والجوانب، القراءة هي إقامة البلورة على أحد الجوانب، البلورة يمكن أن يكون بها مائة جانب، نستطيع أن ندرك كل جوانب البلورة بواسطة الحواس، لكن القراءة هي أن تأخذ هذه البلورة المتعددة الجوانب وتجعلها ترتكز فوق جانب واحد، وتراها وكأنها ثابتة، هذه هي الرؤية، ومن ثم تتعدد القراءات"[2].

---

(١) انظر في هذه الأسس: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية (ص٣٤٠-٣٩٦)، والعلمانيون والقرآن الكريم (ص٦٩١-٧٠٩)، وظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر (ص٣١٨).

(٢) الهرمينوطيقا وعلوم التأويل (ص١٠٣-١٠٦).

فهو يرى أن مرجع الاختلاف في التفسير راجع إلى المواقف الانتقائية من المفسر، أو من وضعه الذي يعيشه، أو موقفه السياسي، وبناءً على هذه القراءة الانتقائية والاجتزائية والمواقف السياسية والاجتماعية فيمكن لكل واحد أن يجد بغيته في القرآن الكريم، فهو بوصفه اشتراكياً شيوعياً يمكنه أن يُفسر القرآن كما يريد من خلال استنطاق بعض الآيات، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [المعارج: ٢٤-٢٥]، وقوله: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ [الحشر: ٧]، ويستطيع أن يذكر لك عشرات الآيات التي تبين حقوق الفقراء في أموال الأغنياء، وفي الوقت نفسه يجد الرأسمالي بغيته أيضًا إذ يمكنه أن يبين لك أن القرآن الكريم فيه حرية التجارة، وكان عدد غير قليل من الصحابة كانوا أغنياء وهكذا، فالقضية عند حسن لا تعدو كونها راجعة إلى مذهب المفسر الذي يحاول أن يُفسر الآيات بما يخدم مذهبه ومصلحته، كما أن وضعه الاجتماعي له دور مؤثر في ذلك، وكذلك وضعه السياسي.

ومن خصائص القراءة التأويلية الهرمينوطيقية عند حسن حنفي؛ ما يلي:

أ. أن الشخص بإمكانه قراءة النص وفي غمضة عين يفهم معناه ويستعمله كحجة- هذا بناء على الطريقة الحدسية عنده- ولا يحتاج أن يُتعب نفسه في البحث عن معنى النص في بطون الكتب والمراجع، قاضيًا السنين والأيام في بطون تلك المراجع والأمهات؛ لأن النصوص الدينية الوحي مواقف إنسانية[1].

ب. عدم ثبات النص بل هو مجموعة متغيرات، يقرأ كل عصر فيه نفسه.

---

(١) انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١٨٥).

والمحصلة النهاية أن كل جيل وكل عصر له فهمه الخاص للنصوص، ولا يستطيع أحد أن يلزم أحدًا بفهمه، بناء على النسبية في المعرفة.

ت. أن العصر هو الذي يُفسر النص في القراءة، كما أن النص هو الذي يفسر العصر في التدين؛ لأن التفسير الحرفي للنص موت للنص، وإيثار للفظ على المعنى، وللثبات على التغير، وللسكون على الحركة.

ث. أن التفسير الحرفي للنصوص أشبه ما يكون بمحاولة تثبيت الزئبق بالأصبع فيفر المعنى منه خارج القصد.

ج. أن معنى النص قد يتغير حسب الأحوال النفسية للقارئ الواحد، وحسب الفروق بين الأفراد، وتبعًا للبيئات الثقافية والحضارات والعصور. وقد يأخذ النص الواحد معاني مختلفة طبقًا لمراحل عمر الفرد وطبقًا لتجاربه المكتسبة، حتى يبدو النص مساوقًا وتابعًا لتطور الفرد في مراحل عمره[١].

وبناء على ما سبق فليس هناك قراءة خاطئة وأخرى صواب، بل تعدد رؤى ومواقف، من خلالها تتم القراءة، يقول: " القراءة هي رؤية مشروع في مرآة مشروع آخر. لا خطأ فيها ولا صواب، بل انعكاس صورتين في مرآة مزدوجة"[٢].

كما أنه لا توجد عنده قراءة مطلقة تَجُبُّ ما قبلها من القراءات، بل كل القراءات في نظره متساوية وعلى قدم المساواة؛ لأن القراءة عنده نوع من نقل

(١) انظر: قراءة النص (ص١٧، ١٨).

(٢) حصار الزمن الحاضر (مفكرون) (ص٣٨٨) حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر - القاهرة - ط أولى ٢٠٠٤م. وانظر: قراءة النص (ص١٧، ١٨).

الموضوع إلى الذات[1].

وإذا ما تصارعت قراءة إسلامية وقراءة اشتراكية؛ فإن هذا التصارع ليس في النص ولكن في المواقف الاجتماعية، وإذا تصادمت القراءات وكل قراءة تدعي أنها على حق والأخرى على الباطل، فالحقيقة - كما يقول حسن حنفي - أنه لا يوجد معيار للصواب والخطأ داخل النص، ولكن في المواقف الاجتماعية في الخارج. فالخلاف في نظره ليس في النص، وإنما في مناهج التأويل، فكل قراءة هي اجتزاء، وكل قراءة هي خيانة للكل؛ لأنها ترد الكل إلى أحد أجزائه، والصراع هو صراع اجتماعي، فتنوع مناهج التفسير واختلاف المفسرين ليس السبب فيه يرجع إلى النص ولكن لاختلاف المواقف الاجتماعية[2].

والخلاصة عنده أن معنى النص يأتي من النفس لا من النص، بناءً على الطريقة الفينومينولوجية التي قلبت الخارج إلى الداخل، حيث يقول: " فالمعنى يأتي من النفس أولًا كحاجة أو رغبة أو أمنية، ثم تجد ما يقابلها في النص، فتتطابق معه وتتشبث به على أنه التفسير الصحيح. في الظاهر يبدو أن المعنى الموضوعي قد انتقل من النص إلى الذهن، وفي الحقيقة ينتقل المعنى الذاتي من الشعور إلى النص. القراءة إذن هي إيجاد ما ترغب فيه النفس متحققًا في الخارج، فتقع في وهم الحقيقة بمعنى: تطابق الرغبة مع النص، واتفاق الحاجة مع السلطة الشرعية"[3].

---

(١) انظر: حصار الزمن الحاضر (مفكرون) (ص٣٨٩).

(٢) انظر: الهرمينوطيقا وعلوم التأويل (ص١٠٣-١٠٦).

(٣) قراءة النص (ص١٨).

فحسـن حنفي وأصحاب القراءة التأويلية الجديدة يعدّون إساءة القراءة هي التي تفسـح المجال لإسـاءة قراءة أخرى، وهكذا دواليك، يقول عبد العزيز حمودة: "إسـاءة القـراءة إذن لا تعنـي قراءة غير صحيحة، لكنها القراءة التي تُفسـح الطريق لإسـاءة قراءة أخرى، وهكذا. ودي مان نفسـه صاحب فكرة إساءة القراءة، يقول: إن هناك إسـاءة قراءة صحيحة وأخرى غير صحيحة"[١]. فهم يقصدون من إسـاءة القراءة: نصًّا يَنتج عنه نص آخر، " إنني[٢] أعني بإساءة القراءة الجيدة نصًّا يُنتج نصًّا آخر يمكن اعتباره هو الآخر مثيرًا للاهتمام، نصًّا يولد نصوصًا أخرى"[٣].

كما يعنون بإساءة القراءة الخروج عن المألوف، يقول عبد العزيز حمودة- نقلًا عن تفكيكي[٤] آخر: " إن إساءة القراءة ليست قراءة خاطئة، بل عملية الخروج عن المألوف لكل قراءة"[٥].

وقراءة حسـن حنفي للتراث الإسـلامي ما هي إلا إسـاءة قـراءة، بمعنى أنه خـرج بها عن المألوف، وأتى بتفسـيرات لم يسـبقه إليها أحد قبلـه، يقول عبد العزيز حمودة: " إن معنى النص بالنسبة للناقد الجديد داخل النص ولا نستطيع فرضه عليه

---

(١) المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية (ص٣٩٥).

(٢) النص عزاه عبد العزيز حمودة إلى "ودي مان".

(٣) المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية (ص٣٩٦).

(٤) التفكيكية: مدرسة في الفلسفة والنقد الأدبي تنحو نحو القول باستحالة الوصول إلى فهم متكامل أو على الأقل متماسك للنص أيًا كان، فعملية القراءة والتفسير هي عملية اصطناعية محضة يقوم بها القارئ الذي يقوم بالتفسير، ومن ثم يستحيل وجود نص رسالة واحدة متماسكة ومتجانسة، ورائد هذه الفلسفة "جاك دريدا"، الذي استخدم في أولى دراساته الفلسفية مصطلح تخريب أو تقويض، ثم استخدم تفكيك. انظر: المعجم الفلسفي (ص١٤٤) مصطفى حسيبة.

(٥) المرايا المحدبة (ص٣٩٦).

من الخارج، من تاريخ المؤلف أو الظرف الاجتماعي أو السياسي الذي كتبه فيه ولا من انطباعات وآراء المتلقي أو نظرته إلى العالم. بمجرد الفراغ من كتابة النص يصبح ذلك النص دائرة مستقلة كاملة مغلقة منفصلة عن كل من ذات المبدع وذات الناقد أو المتلقي... فالنص الجيد يتيح تعدد المعاني، ووظيفة النقد أن يكشف عن هذه المعاني المتعددة ما دام النص -والنص وحده- يسمح بالتفسيرات المتعددة. وقد قلنا "تعدد" المعنى ولم نقل لا نهائية المعنى، من منظور تفكيكي فإن القارئ - كل قارئ - لا يفسر النص بطريقته فقط، بل إنه ينتجه، ويعيد كتابته. إن النص ليس مغلقًا ولا يقاوم الإغلاق فقط، بل إنه لا وجود له، تمامًا كالمؤلف الذي أماته التفكيكيون. ويذهب التفكيكيون إلى القول بأن عملية القراءة عملية توحد صوفي بين النص والقارئ، تختفي فيها المسافة وهامش الخطأ. ولهذا فإن القول بأن كل قراءة إساءة قراءة يعني أيضًا أن كل قراءة للنص قراءة صحيحة إلى أن تفكك القراءة نفسها بنفسها، أو تجيء قراءة أخرى تفككها لتصبح إساءة قراءة"[1].

يقول حسن حنفي: "إن القراءة ليست فنًّا بل علمًا، ليست نظرية في اللعب والحوار الفكري الخالص وأساليب الجدل بل هي عملية إكمال من خلال التراكم المعرفي من أجل اكتشاف البنية التي هي أصل النص، سواء تم تشكيله مرة واحدة أو على فترات... وبعد كل تراكم معرفي يأخذ النص أبعادًا جديدة لم تكن مقروءة فيه من قبل ولا تكون موجودة في النواة الأولى للنص"[2]. كما يرى أن في القراءة "يحدث التفاعل بين القديم والجديد، بين المبدع وعصره، فتنشأ إبداعات لا نهاية لها

(١) المرجع نفسه (ص٣١٣،٣١٤).

(٢) قراءة النص (ص١١).

ويتمّ الحفاظ على وحدة الأمة في التاريخ"[١].

بل وصلت الحال بالهرمينوطيقا" أنها ترى أن كل تأويل ليس إلا انعكاسًا لأهداف المؤوِّل ومقاصده وتوجهاته الخاصة، ومن ثم فإن كل التأويلات الممارسة على النص هي "تأويلات سيئة"، وكل قراءة هي "قراءة سيئة" أو "خاطئة"، أو ستكون كلها جيدة ومناسبة على حد السواء، أي: أنه لن يكون بوسعنا أن نفضل أيًّا منها على الآخر. وما دام الأمر كذلك، فلا يوجد في الأصل أي تأويل للنصوص، بل يوجد استعمالات فقط: إننا نستعمل النصوص حسب مقاصدنا وغاياتنا المعلنة أو الخفية"[٢].

(٢) موت المؤلف. حسن حنفي ومن على شاكلته من المفكرين العرب لما صعب عليهم القول بموت الإله- كما حدث في الفكر الأوربي الذي قضى وحكم بموت إلهه والاستغناء عنه، كما أعلن ذلك نيتشه، عاداً إلهه موجودًا تاريخيًّا[٣]، وهو بهذا يجعل القارئ هو المنتج للنص الديني، يقول محمد عمارة: " ومن هنا كانت الهرمينوطيقا التوراتية فرعًا من فروع الهرمينوطيقا الفلسفية، حكمت بموت الإله - في النص الديني- كما حكمت الهرمينوطيقا الفلسفية بموت المؤلف- في النصوص البشرية-.. وجعلت القارئ بالغلو التأويلي هو المنتج للنص الديني، بصرف النظر عن أية قوانين أو ضوابط تميز الدين كوحي إلهي عن النصوص

---

(١) المرجع نفسه (ص٢٤). ولما أراد حسن حنفي تقرير أن الإنسان يمكنه أن يقول كلامًا مثل كلام الله تعالى طلب الاستعانة من علماء التناص. انظر: الإسلام والحداثة (ص٢٢٢).

(٢) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (ص٥٦،٥٧).

(٣) انظر: العلم الجذل (ص١١٨).

التـي يبدعها ويغيرها ويطورها الإنسـان.. لقد عاملـت الهرمينوطيقا النص الديني المطلـق باعتباره نسـبيًا؛ لأن وضعيتها تنكـر المطلق بإطـلاق"[١]. وقد صنعت ذلك لأنها عدَّت العهد القديم مجرد واحدة من التطبيقات الممكنة للهرمينوطيقا الفلسفية على صنف من النصوص[٢]. لما صعب عليهم ذلك عمدوا إلى القول بموت المؤلف وهـي مراوغة منهم، كما فعلوا في قضية الإلحاد، فالملحدون في الروح العربية اتجهوا جميعًـا إلى الحديث عن فكرة النبوة والأنبياء وإنكارهما، وتركوا الألوهية ليس إقرارًا منهـم بها، ولكـن خوفًا من أن ينفضح أمرهم، بينما الإلحـاد في الحضارة الغربية اتجه مباشرة إلى الله[٣].

وقد اشـتهرت نظرية موت المؤلف على يد المفكر الفرنسي "رولان بارت[٤]"، الـذي قـدم نظريتـه في كتابه المشـهور "مـوت المؤلف نقـد وحقيقة"، حيـث يقول: "لقد مات المؤلف بوصف مؤسسـة: واختفى شخصه المدني، والانفعالي، والمكوِّن للسـيرة. كما أن ملكيته قد انتهت. ولذا، فإنـه لم يعد في مقدوره أن يُمارس على عمله تلك الأبوة الرائعة التي أخذها على عاتقه... ولكنّني في النص لا أرغب في المؤلف،

---

(١) قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي (ص١٩،٢٠).

(٢) انظر: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل (ص٩١).

(٣) انظر: من تاريخ الإلحاد في الإسلام (ص٧،٨).

(٤) رولان بارت (١٩١٥-١٩٨٠م) فرنسي، لم يكن فيلسوفًا، لكنه اهتم بعلم النفس والأنثربولوجيا واللسانيات ونظرية المعرفة. أثر في تطور مدارس عديدة كالبنيوية وما بعدها والماركسية، بالإضافة إلى تأثيره في تطور علم الدلالة. قرأ ميشليه وماركس. درّس في تركيا ورومانيا ومصر، وعمل في مركز البحث الفرنسي. انظر: معجم الفلاسفة (ص١٣٥،١٣٦) جورج طرابيشي. وانظر: لذة النص (صفحة الغلاف) رولان بارت، ترجمة: منذر عياشي، دار لوسوي، باريس، ط أولى، ١٩٩٢م.

بأي شكل من الأشكال"[1]. كما أنه صاغ حقيقة نهاية المؤلف وموته في عبارات محددة وواضحة ونهائية، حيث يقول: " الكتابة تدمير لكل صوت وكل نقطة بداية"، و" إن وحدة النص لا توجد في منشئه بل في غايته"، و" إن مولد القارئ يجب أن يعتمد على موت المؤلف"[2].

إن موت المؤلف واختفاء النص جاء نتيجة النهج البنيوي "العلمي"[3]، وقد اتفقت المدرستان البنيوية والتفكيكية على موت المؤلف واختفاء النص، فالنص يختفي عند البنيوية وراء لغة نقدية، ومحاربتها للمذهب الإنساني، فلم يعد المؤلف منشئًا للنص وإنما مستخدمًا له، كما أنه لم يعد محتكرًا له، ومُوجهًا لقارئه، وإنما أصبح المعنى يعتمد في فهمه على القارئ، ويختفي النص عند التفكيكيين الذين لا يعترفون بوجود النص أصلاً[4] والهدف المعلن من موت المؤلف هو تذويب الإنسان، يقول "ليفي شتراوس[5]": " إن هدف العلوم الإنسانية ليس بناء الإنسان وإنما تذويبه"[6]. ثم جاءت الحداثة فزادت الـمُؤَلِّف موتًا بتركيزها على اللغة وعملها

---

(١) لذة النص (ص٥٦).

(٢) Roland Barthes، "the death of the Author" (1968)، Image-Music-Text، p.142-148 .142-148 نقلًا عن: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك (ص٣٤٠).

(٣) انظر: دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًا معاصرًا (٢٤٣) ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط خامسة ٢٠٠٧م.

(٤) انظر: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية (ص٥٧).

(٥) ليفي شتراوس (١٨٠٠-١٨٧٤م) لاهوتي وشارح ألماني، ولد في لاود فيغبورغ (فورتمبرغ)، في ١٨٢٥م التحق بالمدرسة الإكليركية البروتستانتية في توبنغن، وأصبح قسًا لقرية تقع على مقربة من بلدته التي ولد فيها. كان تلميذًا لهيجل، صدر له كتابٌ سبب له فضيحة عوقب بسببها ونقل، وهو كتاب" حياة يسوع". انظر: معجم الفلاسفة (ص٣٩٢) طرابيشي.

(٦) نقلاً عن: دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًا معاصرًا (٢٤٣).

ودلالاتها. فهي بهذا الإعلان عن موت المؤلف قد جعلت القارئ يحل محل المؤلف، وينسخ مقاصده والمعاني التي أودعها في النص عاداً إياها خرافة، ومن هنا أصبحت قراءته إنتاجًا جديد الدلالات، يضع القارئ نفسه وكينونة عالمه المعاش في دلالات النص، بعد أن كان الواجب عليه أن يكون متجهًا إلى مقاصد المؤلف[1].

يقول حسن حنفي: "ثم يدخل التفسير كجزء من النص ويمحي الفرق بين البداية والنهاية، بين الوحدات الأولى والمقاطع الأخيرة، ويصبح القارئ مؤلفًا كما كان المؤلف قارئًا"[2].

ولما جعلت "الهرمينوطيقا" القارئ محل المؤلف، أصبح القارئ هو الذي يضفي على النص دلالته، يقول حسن حنفي: " فالقارئ هو الذي يقرأ النص وهو الذي يعطيه دلالته"[3].

والحاجة إلى التأويل تنشأ- كما يرى "بول ريكور"- من حقيقة أن المعنى في النصوص المكتوبة صارت متحررة من مؤلفيها[4]، وهذا يقود إلى فوضى القراءة والنقد، يقول عبد العزيز حمودة: " فالقول بإطلاق حرية القارئ إلى درجة إعادة كتابة النص أو كتابته من جديد قد يعني فوضى القراءة والنقد. وهذا ما حدث في بعض الأحيان في التفكيك"[5].

---

(١) انظر: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي (ص١٦).
(٢) قراءة النص (ص١٢).
(٣) المرجع نفسه (ص٢٢).
(٤) انظر: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل (ص٢٥)، والتأويل والفلسفة (ص٢٢).
(٥) المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية (ص٣٢٧).

وما يفعله حسن حنفي نموذج صارخ لما يمكن أن يحدث للنص حينما تُطلق الأيدي العابثة فيه لإعادة كتابته أو إنشائه من جديد، أو إعادة قراءته، وهي فوضى عبثية، جعلته يتلاعب بالنصوص ويفسرها كيفما شاء بدعوى إعادة كتابة التراث أو إعادة قراءته.

وقد أجمع العقلاء على أن العلم بمقاصد الناس في محاوراتهم علم ضروري؛ لأننا لا نحتاج في تصورنا لدلالة المعاني إلى دليل يدل عليها زائد على اللفظ[1].

والنتيجة التي تصل إليها الهرمينوطيقا من إعلان موت المؤلف، هي تأليه القارئ وإعطاؤه الحرية المطلقة في فهم النص أو إعادة كتابته مرة ثانية وثالثة... إلخ. وهذا يقود حتمًا ولا بد إلى موت المعاني والمقاصد التي قصد إليها المؤلف، ونسخ القيم والأحكام التي حملها التراث، وتحويل النص إلى أداة في يد الفهم الذاتي للقارئ، تتعدد دلالاته بتعدد القراء دون أن تكون هناك دلالة صحيحة من بين تلك الدلالات التي تتعدد بتعدد القراء والقراءات. فالنص الواحد هو نصوص متعددة بتعدد القراء الذين "ينتجونه"- في غيبة المؤلف- دائمًا وأبدًا. والقراءة- في الهرمينوطيقا- غدت تنويعات خيالية للأنا القارئة، وعندما تُحول النص إلى لعبة يلعب بها القارئ[2]، غدت القراءة- هي الأخرى- ألعابًا ذاتية، على أنقاض المعاني التي قصد إليها المؤلف، ولم تعد تحقق من مقاصد المؤلف ومن معاني النص- كما

---

(١) المرايا المقعّرة نحو نظرية نقدية عربية (ص٢٨٤) عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، صدر في عام ١٤٢٢هـ رقم الكتاب (٢٧٢).

(٢) وهو اللعب الحر والرقص على الجانبين واستحالة الوصول إلى أرضية ثابتة ساكنة عند نقطة ما داخل النص. انظر: المرايا المحدبة (ص٥٦).

كانت الحال قبل القراءة الهرمينوطيقيه[1].

وهـذا مـا عبر عنه "بول ريكور" حيث يقـول: " لا مجال لنكران الطابع الذاتي للفهـم الـذي يصب فيه الـشرح"[2]، ولذا فهـو لا يتحقق من القـراءة؛ لأنها تُدخله في خيـالات عـلى حد قولـه: " إنني وأنا أقـرأ لا أتحقـق je m irrealise. فالقراءة تدخلنـي إلى التنويعات الخيالية للأنا. وتحوُّلُ العالم بحسـب اللعب، هو أيضًا تحوُّلٌ لعبيٌّ للأنا"[3]. والنتيجة أن الوحي عند بول ريكور هو ما يأتي به القارئ بما يُسـقطه من نفسـه في النص، وليس ما يوحيه الله تعالى، حيث يقول: " أسـتطيع القول إذن: إن التـوراة موحاة في النطاق الذي تكون فيه الكينونة الجديدة نفسـها التي يتعلق بها الأمر موحية بالنسـبة للعالم والواقع كله، بما في ذلك وجودي وتاريخي. بلغة أخرى يُعتبر الوحي، إذا كان لهذا التعبير معنى ما، سمة العالم التوراتي"[4].

وفي حوار أُجري مع حسن حنفي، تحت عنوان" الهرمينوطيقا وعلوم التأويل" قال فيه: " لقد قال المحدَثون: مات المؤلف عاش النص. فالمؤلف عندما كتب نصه، نحن لا ندري ما إذا كان ما في الذهن مطابقًا تمامًا لما في العبارة، وأن المؤلف قد انتهى وبقـي النص، فأصبح النص يتحدث بنفسـه.. لأن المؤلف قد مات.. والسـؤال هو الآتي: هل هناك معنى موضوعي في النص؟ هل النص يحتوي على معان موضوعية؟ إن القـارئ هـو مؤلف ثان للنص، يسـتطيع أن يعطي لنفسـه الحريـة في أن النص ما

(١) انظر: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل (ص١٢٩ وما بعدها).
(٢) المرجع نفسه (ص١٢٩).
(٣) المرجع نفسه (ص٢٩٢).
(٤) المرجع نفسه (ص٩٧).

هو إلا مناسبة، ما هو إلا البداية وليس النهاية. يوجد شيء في داخل النص، ولكن النص عندما يتحول إلى قراءة بالعين أو إلى سماع بالصوت فإنه يثير في نفس القارئ دلالات ومشاعر، قد لا تكون متضمنة في النص موضوعيًّا، ولكن موجودة في ذاتية القارئ.. فلا يوجد معنى موضوعي للنص.. إن النص يتحول إلى مجرد مشجب إلى شماعة، أو إلى مرآة، تكشف قراءات العصور في ظروفها التاريخية، وفي ظروفها الاجتماعية والسياسية... النص نفسه ليس له معنى موضوعي داخلي في ذاته... والدين إما دين وحي، أو دين الطبيعة. دين الوحي هو الذي يأتي به الأنبياء! والدين الطبيعي هو الذي يكتشفه الإنسان بنفسه.. إن النص لا يتكلم، ومؤلفه قد مات!! وإن كل ما يستطيعه القارئ أو المفسر هو أن يُحيِيَ النص من جديد، ليس بمدى مطابقته مع مؤلفه الأول، بل مدى مطابقته مع المفسّر الثاني، فالمفسر أو المؤول هو المؤلف الثاني، والمؤلف الثاني هو المؤلف الحقيقي، وليس المؤلف الأول... فالنص أخرس، صامت. والمؤول هو الذي يجعله يتكلم... وفي التأويل لا توجد حقيقة موضوعية... ولا يوجد صواب وخطأ كلتاهما قراءة... وفي الحقيقة لا يوجد معيار للصواب والخطأ داخل النص... فكل قراءة هي اجتزاء، كل قراءة هي خيانة للكل؛ لأنها ترد الكل إلى أجزائه... وإن ما تصوره القدماء على أنه من وحي الله أعيد اكتشافه على أنه من وضع الإنسان. وقد أدى ذلك إلى تغيير مفهوم الوحي والنبوة.. ولقد انتهى النقاد إلى أن العقيدة لن تخرج من النص، بل إن النص خرج من العقيدة. آمن الناس أولًا ثم دوّنوا إيمانهم بعد ذلك في نصوص عدَّت مصدر

الإيمان ومنشأه"[1].

والسبب الذي أوصلهم إلى هذه الفوضى العارمة أنهم أداروا ظهورهم للغة القرآن وهرولوا وراء مفاهيم غربية بمصطلحاتها، إذ كان جل اهتمامهم تأسيس شرعية للمذاهب الحداثية الغربية[2]، وهو ما جعلنا نعيش اليوم في متاهات تلك المصطلحات، إذ إن كل واحد من أولئك المفكرين أخذ يترجم ويستورد ويصطلح لنفسه مصطلحات كوّن لها معانيَ ودلالات، وهو ما جعل الحوار معهم عقيمًا، وغير مجدٍ؛ لأنهم يتحدثون بلغات مختلفة ومصطلحات متباينة، وخاصة أن تلك المصطلحات غير مضبوطة المعاني، وبعضها يحتمل المعنى ونقيضه في آنٍ واحد، فليس بإمكان أحد أن يُلزم أحدًا بشيء؛ لأنه سيقول مباشرة: أنا لا أقصد هذا المعنى وإنما أقصد ذاك، وهكذا دواليك[3].

(٣) خرافة القصدية، وهذا المبدأ ينطلق منه البنيويون والتفكيكيون، وقد شاع استخدام هذا المصطلح منذ أن استخدمها "كلينث بروكس"[4] لأول مرة عام ١٣٧٣هـ الموافق ١٩٥٤م، أي: قبل ظهور البنيويين على الساحة ببضع سنوات،

---

(١) مجلة قضايا إسلامية معاصرة (ص٨٩-٩١)، العدد التاسع عشر، ١٤٢٣هـ، وهي مجلة فصلية تصدر من بيروت.

(٢) انظر: المرايا المقعرة (ص٢٦٩).

(٣) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم (ص٧٣٩).

(٤) كلينث بروكس (١٩٠٦-١٩٩٤م) ناقد أدبي أمريكي وأستاذ جامعي، عُرف بمساهماته في حركة النقد الجديد في منتصف القرن العشرين، كما عُرف بتطوير تدريس الشعر في نظام التعليم الأمريكي العالي. يؤكد كتاباه الشهيران: الشعر الحديث والتقليد (١٩٣٩م) على مركزية الإبهام والمفارقة كطريقة لفهم الشعر، والإناء محكم الصنع: دراسات في بنية الشعر (١٩٤٧م). كما كان محررًا مشاركًا لمجلة المراجعة الجنوبية واسعة التأثير.

وقبل ظهور التفكيك بسنوات أكثر[1]. وليس المقصود بخرافة القصدية مقاصد المتكلم، وإنما مقاصد القارئ والهدف منها كما يقول عبد العزيز حمودة: "تحقيق درجة من الموضوعية العلمية القائمة على التجرد من الذات، ذات المبدع وذات المتلقي، والاحتكام فقط إلى النص في حد ذاته. لكن نقاد الحداثة، والتفكيكيين على وجه الخصوص، طوروا مبدأ انتفاء القصدية إلى درجة من فوضى التفسير!. فقصد المؤلف غير موجود في النص، والنص نفسه لا وجود له. وفي وجود ذلك الفراغ الجديد الذي جاء مع موت المؤلف وغياب النص تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيد. لا يوجد نص مغلق ونهائي، لا توجد قراءة نهائية وموثوق بها، بل توجد نصوص بعدد قراء النص الواحد، ومن ثم تصبح كل قراءة نصًا مبدعًا"[2].

وبهذا يصبح القارئ حرًّا في فهم النص كما يشاء، حتى لو خالف قصد المؤلف، وله أن يدخل إلى النص من أي زاوية يشاء لأن قراءته هي الحضور الوحيد.

والخلاصة أن اللغة تندرج عندئذ ضمن لعبة فلسفية متنوعة للدوال، فلا وجود لأي مدلول متعال، ولا ارتباط بين دال ومدلول، ولا يرتبط الدال بشكل مباشر بمدلول إلا ويعمل النص على تأجيله وإرجائه باستمرار، والانتقال إلى دال آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية بحيث لا يبقى إلا السلسلة الدالة المحكومة بمبدأ اللامتناهي، إنها" المتاهة اللانهائية الهرمسية"[3].

---

(١) انظر: المرايا المحدبة (ص٥٨).

(٢) المرجع نفسه (ص٥٨،٥٩).

(٣) التأويل بين السميائيات والتفكيكية (ص١٢٥).

فانعـدام معرفـة قصـد المؤلـف وغيـاب النـص الثابـت، واختفـاء المركز أو الجوهـر، واللعب الحـر، ولا نهائيات القـراءات- كما يقول "جون إليـس"[1]، يقود إلى حالـة مـن الفوضى والعبثية؛ لأن النـص بالفعل لم يبق له معنـى، ولم يعد القصد مـن القـراءة الوصول إلى معنـى إذ ليس ثمة معنى، وهذه النقطـة هي محور تمركز في الهرمينوطيقا، والكتابة تضع المعنى باستمرار، ولكن قصدها من ذلك هو تبخيره[2]. وهـذا الذي تريده الهرمينوطيقا الإعراض عـن قوانين التأويل ونظام الخطاب، وقد أصبح التأويل منذ "ماركس" ومرورًا بـ"فرويد" ووصولًا عند "نيتشـه"[3] مهمة لا نهايـة لهـا، فهي تريد أن تعطي القـارئ الحق في أن يجد بغيتـه في أي نص يقرؤه؛ لأن "من حق القارئ العنيد أن يجد في النص ما يصبو إليه"[4]، وليس غريبًا على القارئ العنيد أن يجد بغيته في النص، لا سـيما أنها أعطته الحق من قبل في الانتقال من معنى لآخر دون وجود أي رابط.

(٤) مـلء الفراغـات، أو مناطـق الفـراغ والصمـت، وأول مـن ابتـدع هذه الفراغات هو "ميشيل فوكو"[5]، الذي كان متأثرًا بنيتشه كثيرًا حتى عدَّ نفسه نيتشويًّا،

(١) انظر: المرايا المحدبة (ص٥٩).

(٢) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم (ص٧٠٣).

(٣) هؤلاء الثلاثة ينتسبون إلى إحدى المراحل التي مرت بها الهرمينوطيقا وهي مرحلة: البعد النقدي للتأمّل: التأويل "كممارسة الاتيارب". انظر: الفلسفة والتأويل (ص٢٥-٣٣).

(٤) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية (ص٧٤،٧٥).

(٥) ميشيل فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤م)، فيلسوف يهودي فرنسي معاصر، من أشهر فلاسفة القرن العشرين، وله تأثير بارز في الفكر المعاصر، واشتهر بنقده لعقل التنوير، قام بتحقيب الفكر الأوربي بحسب الأنظمة الفكرية "الإبستميه" ودافع عن اللامعقول في مقابل المعقول، وشارك في تأسيس الحزب الجنسي للشاذين (GRP)، أصيب بمرض الإيدز، توفي منتحرًا وعمره ٥٨ عامًا. انظر: معجم الفلاسفة (ص٤٦٧) جورج طرابيشي، والمعجم الفلسفي (ص٤٧٨) مراد وهبة.

حيث يقول: " إن تجربتي مع نيتشه، وتجربتي مع هايدغر هما التجربتان الأساسيتان في مصيري الفلسفي، من المحتمل لو لم أقرأ هايدغر لما قرأت نيتشه.. فأنا نيتشوي بكل بساطة، وأحاول بقدر المستطاع انطلاقًا من بعض النقاط وبالاعتماد على نصوص نيتشه أن أفعل بهذا ما يمكنني أن أفعله"(١).

وفي ظل ملء الفراغات وإنطاق الصوامت تتحول القراءة الحديثة للنص "إلى ما يشبه لعبة مكعبات الصور الخشبية مفتوحة النهاية"(٢)، والهدف منها هو قراءة ما بين السطور(٣)، وليس ما في السطور؛ لأن الناقد البنيوي لا يناقش ما يقوله النص بل ما لا يقوله ويصمت عنه، وهذه هي القراءة اللصيقة التي تعني لـ" تيري إيجلون(٤)"- كما يقول عبد العزيز حمودة-: " إنطاق صوامت النص عن طريق سد الفجوات والصوامت فيه"(٥)؛ لأن النص عندهم(٦)" يحفل بفجوات ومناطق صمت يجب على الناقد أن يملأها وينطقها، وأن وجود هذه الفجوات والصوامت تعني أن

(١) حوار مع ميتشل فوكو (ص٩٨) في مجلة "كتابات معاصرة"، المجلد الثاني، العدد الخامس، كانون الثاني، ١٩٩٠م.

(٢) عزا عبد العزيز حمودة هذا النص لـ: إديث مروزويل، دون ذكر مرجع له. انظر: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية (ص٢٤١).

(٣) انظر: التراث والتجديد (ص١٣٢).

(٤) تيري إيجلون ولد (١٩٤٣م) في مدينة سالفورد، وهو أحد الباحثين والكتاب في النظرية الأدبية ويعد من أكثر النقاد الأدبيين تأثيرًا بين المعاصرين في بريطانيا، وهو أستاذ الأدب الإنجليزي حاليًا في جامعة مانشستر حتى العام ٢٠٠٨م، وأستاذ زائر في جامعة إيرلندا الوطنية. كتب ما يزيد عن أربعين كتابًا.

(٥) المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية (ص٢٤٢).

(٦) عند كلٍّ من " تيري إيغلتون، و" بيير ماشيري ".

النص غير مكتمل"[1]. وسبب ذلك أن النص الكاتب قد لا يستطيع الإفصاح عما يريده أيديولوجيًّا[2][3][4].

وقراءة ما بين السطور وما لم يقله المؤلف، وعدم الأخذ بما يقوله النص هي مهمة القارئ الناقد، بغرض التحرر من سلطة النص، فالنص بزعمهم يحتاج إلى عين ترى فيه ما لم يره المؤلف وما لم يخطر له[5].

إن حسن حنفي بملئه للفراغات، وقراءته لما بين السطور، يؤمن بما ذكره كاهن التفكيك الأكبر[6] "جاك دريدا[7]" من أن هناك مفهومين للنص" مفهوم قديم ومفهوم جديد. المفهوم القديم هو المفهوم التقليدي الذي يرى النص واضح

---

(١) المرايا المحدبة (ص٢٤٢).

(٢) تمامًا كما كان يفعل حسن حنفي في بداية ظهور مشروعه، وكيف أنه كان يقدم بمقدمات تمهيدية لما سيطرحه من نقد للدين، وكما كان يفعل من التقول على الفلاسفة وتحميل كلامهم ما لا يحتمل وربما ما لم يخطر ببالهم لتحقيق أهداف مشروعه.

(٣) انظر: المرايا المحدبة (ص٢٤٢).

(٤) لقائل أن يقول: إن البنيوية الماركسية لا ترى أن القارئ حر في ملء الثغرات وإنطاق الثوابت؛ لأنها تؤمن بالربط بين النسق الأدبي والأنساق الأخرى. فأقول: إن هذا يصدق على غير الماركسي حسن حنفي لأنه معروف بتراقصه على المتناقضات، ولا مانع عنده من أن يأتي بأي شيء يحقق له هدفًا من أهداف مشروعه ولو كان يناقض منهجه أو طريقة تفكيره. انظر: المرايا المحدبة (ص٢٤٢، ٢٤٣).

(٥) انظر: نقد النص (ص٢٢).

(٦) انظر: المرايا المحدبة (ص٣٦٦).

(٧) جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤م) فيلسوف فرنسي، ولد في الجزائر، من أبوين أصولهما يهودية، إبان الاستعمار الفرنسي للجزائر، توجه نحو الفكر والفلسفة بعد منتصف عقده الرابع، ولاقت كتبه رواجًا كبيرًا في العالم قراءة وترجمة. دأب في تعليمه وتأليفه على تفكيك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية، من مؤلفاته" الكتابة والاختلاف" و"الصوت والظاهرة". انظر: معجم الفلاسفة (ص٢٨٣) جورج طرابيشي، وموسوعة أعلام الفلسفة (ص١٤٠) محمد أحمد منصور، دار أسامة، الأردن- عمان، ط أولى ٢٠٠١م.

المعـالم والحدود، نص له بداية ونهاية، له وحدة كليـة ومضمون يمكن قراءته داخل النص، له عنوان ومؤلف وهوامش، وله أيضًا قيمة مرجعية، حتى إن لم يكن محاكاة للواقـع الخارجـي"[١]. وعـلى هذا المفهوم بنى حسـن حنفـي كتابه "مـن العقيدة إلى الثـورة" حيث جعل القديم في الهامـش والجديد في الأصل، وفي هذا يقول: " لذلك وضعنـا في الهامش كل التاريخ القديم وتحليلاته المدعمة بالنصوص ووضعنا الفكر وتحليل الموضوعات وبنائها في الشعور في صلب الصفحة"[٢].

ثـم تسـاءل عبد العزيز حمودة- بعـد ذكره لمفهوم النص عنـد "جاك دريدا"- مـاذا حـدث؟ فكان جوابه: " حدث أن جاء الطوفان ليس من منظور دريدا بالطبع. حـدث انقلاب جـذري في مفهوم النص في السـتينيات، أي: مع بداية إسـتراتيجية التفكيك"[٣].

ثـم نقـل كلام "جـاك دريدا" للإجابـة عما حدث، حيـث قال "دريـدا": " ما حدث إذا كان قد حدث، هو عملية اجتياح... أبطلت كل هذه الحدود والتقسيمات وأرغمتنا على توسـيع المفهوم المتفق عليه... لما اسـتمر في تسـميته "نص" لأسـباب إسـتراتيجية..."نص" لم يعد منذ الآن جسـمًا كتابيًا مكتملًا، أو مضمونًا يحده كتاب أو هوامشـه، بل شبكة مختلفة، نسـيج من الآثار التي تشير بصورة لا نهائية إلى أشياء ما غير نفسـها، إلى آثار اختلافات أخرى. وهكذا يجتاح النص كل الحدود المعينة له

(١) Jaques Derrida "Living on: Border Lines," in Harold Bloom, et al Deconstruction and Criticism (New York: Seabury Press, 1979), pp. 83-4 نقلًا عن: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية (ص٣٦٦).

(٢) التراث والتجديد (ص٨٥).

(٣) المرايا المحدبة (ص٣٦٦).

حتى الآن إنه لا يقوم بدفعها إلى القاع أو إغراقها في تجانس لا يعرف الاختلاف، بل يجعلها أكثر تعقيدًا"[1].

ومما لا شك فيه أن هذه القراءة التأويلية الهرمينوطيقية قد تسببت في فتح الباب لتفاسير نصوص الوحي دون المطالبة بالدليل، وقبول الاستحسانات الظنية المخالفة جملة وتفصيلًا لنصوص الوحي، لا سيما أن هذه التفاسير مبنية على الحدس والرمزية. كما أنها أشاعت الفوضى العامة في فهم النصوص، لا سيما أنها مبنية على نسبية المعرفة ولا نهائية المعنى. وعدم الاهتمام بمراد القائل، أو المتكلم، وانصب اهتمامها على القارئ الذي أنزل نفسه منزلة القائل والمتكلم، وأعطته الهرمينوطيقا الحرية الكاملة في فهم النص كما يشاء، وفتحت باب التمرد على الوحي، وعدم الاستسلام لأحكامه وأوامره أو نواهيه، كما فتحت بابًا للعلمانيين في العالم العربي للولوج في تفسير نصوص الوحي كما يريدون، وما يفعله حسن حنفي أكبر دليل على ذلك[2].

---

(1) Jaques Derrida "Living on: Border Lines،" in Harold Bloom، et al Deconstruction and Criticism (New York: Seabury Press، 1979)، pp. 83-4 نقلًا عن: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية (ص٣٦٦،٣٦٧).

(2) انظر: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير (ص٦٤،٦٥) محمد محمود كالو، دار اليمان، سوريا، ط أولى ١٤٣٠هـ.

۞ المطلب السادس: منهج حسن حنفي في التفسير الذي حاول تأطير الهرمينوطيقا فيه:

بعد أن استورد حسن حنفي الهرمينوطيقا الغربية، وسماها تزويرًا بـ"نظرية في التفسير"، أخذ يبحث لها عن منهج يؤطّرها فيه، حيث يقول: " ولما كان فهم القرآن لا يتأتى إلا بمنهج في التفسير عن وعي أو لا وعي فإن مناهج التفسير كانت هي المقدمة الضرورية لفهم القرآن ولتحويله من وحي إلهي إلى مقصد إنساني... ولما كان هذا التفسير لا يتم في فراغ بل في زمان ومكان معينين وفي لحظة تاريخية محددة فرض ذلك علينا منهجًا معينًا في التفسير يأخذ بعين الاعتبار مصالح الأمة وحاجات المسلمين ويواجه قضايا العصر الأساسية"[1]، فوقع اختياره على المنهج الاجتماعي في التفسير- وهو تفسير متأثر بالفكر الشيوعي الماركسي- وأخذ يبرر لنفسه التزامه به، فكان وهو ما قاله: " إن مناهج القدماء قد أفادت في ظروف وفي مواطن من اللغة والرواية والفقه والتصوف والفلسفة والعقائد، ولكن هذه الظروف قد تغيرت ولم يعد عصرنا عصر لغة أو رواية أو فقه أو تصوف أو فلسفة أو عقائد بل عصر علوم اجتماعية، وفي مقدمتها العلوم السياسية والاقتصادية التي بدأ المنهج الإصلاحي في الانتباه إليها، مهمة جيلنا إذن هو تطوير هذا المنهج وأن يبدأ بواقع الأمة وبمصالح المسلمين"[2]. وقد زعم أن هذا المنهج الجديد الذي ابتدعه من عند نفسه في التفسير ليس منهجًا جديدًا بل يضم مناهج التفسير السابقة، ويعيد استخدامها بوصفها أجزاء من منهج كلي أشمل، ومن ذلك أنه، كما يقول: " يضم

(١) الدين والثورة في مصر (٧/ ٧٧،٧٨).

(٢) المرجع نفسه (٧/ ٧٧،٧٨).

المنهج التاريخي الذي يعدّ النص مصدرًا للمعلومات التاريخية يستقيها من خارجه. ومعظمها من الإسرائيليات وتاريخ الأديان السابقة في شبه الجزيرة العربية"[1]. وهذا تشكيك صريح في القرآن ومصداقيته.

وقد دفعه إلى هذا المنهج الجديد في التفسير العيوب[2] التي اشتملت عليها التفاسير التقليدية- كما يسميها-؛ كتفسير القرآن بالقرآن، والقرآن بالسنة، والقرآن بأقوال الصحابة...إلخ، وهذه العيوب- من وجهة نظره كالتالي:

١. أن التفسير التقليدي ما زال نظرية في وجود الله أكثر من كونه نظرية في وجود الإنسان، أي: أنه يهدف إلى إثبات وجود الله- تعالى- ويتناول صفاته وأفعاله، وأن العالم مخلوق، وأن الإنسان محاسب؛ أي: أنه تفسير عقائدي إلهي. ولم يكن للقضايا الاجتماعية والسياسية الأولوية المطلقة على الموضوعات العقائدية.

٢. أن التفسير الحالي ما زال مرتبطًا بظروف البيئة الإسلامية التي نشأ الإسلام بها، خاصة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، فهو تفسير يؤمن بالتفاوت بين الطبقات في الرزق بصريح الآيات، ويؤمن بالقيم الروحية والخلقية بنص القرآن.

٣. أن التفسير الحالي لا يبدأ أبدًا بالنقد وبالدعوة إلى الإصلاح والتغيير الجذري للأوضاع المنافية للشرع. وللأسف أنه لم يحدد لنا ما الأوضاع

---

(١) الدين والثورة في مصر (٧/ ١٠٢).

(٢) انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١٧٧-١٧٩)، والدين والثورة في مصر (٧/ ١٠١-١١٠).

المنافية للشرع. وأي شرع يقصد؟ أهو شرع رب العالمين، أم شرع ماركس؟

٤. أن القول بالمأثور حتى لو اتفقت جميع الروايات على صحته وعلى شرعيته إلا أنه يترك النص دون حجة من داخله، ويظل المعنى ظنيًا يحتاج إلى يقين له لا يستطيع القول بالمأثور أن يعطيه إياه من الخارج. فلا بد من المنهج الفينومينولوجي كي يكتسب النص يقينه عند حسن حنفي.

٥. ما زال منهج النص هو الغالب على تلك التفاسير، وهو ما نال من استقلال الموضوعات العلمية بوصفها ظواهر إنسانية مستقلة عن النص، ومن ثم لم يكن الواقع هو البداية المطلقة، وكان التفسير مقدمة للواقع وليس الواقع مقدمة للتفسير. ولذا فإن التفسير بالرأي عنده أفضل من التفسير بالمأثور.

٦. أن المفسر يشرح كل نص دون استثناء سواء كان في حاجة إلى ذلك أو لا، وما زال يغلب عليها التفسير الطولي وليس الموضوعي، سورة بسورة، وآية بآية، وكأن الغاية هي التفسير وليس معرفة الواقع.

٧. أن تلك التفاسير ذات صبغة إصلاحية محدودة الأثر، ولم تتحول بعد إلى نهضة شاملة تقوم على مبادئ التنوير من عقل وحرية وديمقراطية وطبيعة وإنسان وتاريخ، ومن ثم ظلت قابعة في ميدان العقائد حتى نشأت حركات نهضة علمانية من خارجها.

٨. أن تلك التفاسير حركات إصلاحية وليست ثورية تهدف إلى الفهم

الصحيح للعقائد وليس إلى إحداث انقلاب أساسي في البنية الاجتماعية.

٩. أن تلك التفاسير فتّتت الحركات الوطنية وجعلت أمر الوحدة الوطنية عسيرًا، بل كانت سببًا في الصدام الدموي بينها وبين الحركات الوطنية الأخرى.

١٠. لم يتم صياغتها صياغة علمية في نطاق العلوم الاجتماعية والإنسانية والتاريخية، وظلت أقرب إلى الدين منها إلى العلم، كما أنها تنبع من الحركات الدينية وليس من الحركات الاجتماعية.

ولكي يتلافى هذه العيوب فقد أقام منهجه في التفسير على أربع قواعد أسوة بقواعد المنهج عند ديكارت وهي:

الأولى: البداية بالشعور أو الوجدان أو اللحظة أو الوقت، وهي لحظة الانفعال الحالية، ما يشعر به الناس سواء كان على مستوى الشعور أو اللاشعور، والشعور أخص من الإنسان، وإرجاع النص الديني إلى الشعور أو الخبرة الحية هو إرجاع للنص الديني إلى أصله عند حسن حنفي، فالعثور على الخبرة الحية الأولى لا تؤدي فقط إلى فهم معنى النص بل تعطينا الواقعة نفسها أي: الحقيقة الدينية التي يعبر عنها النص، يقول: " فالخبرة الدينية هي مصدر النص الديني، ويكون التفسير إذن هو رد الشيء إلى أصله... والخبرة الحية لا تحتاج في فهمها لا إلى القول بالمأثور ولا إلى التفسير بالرأي ولكن إلى تحليل الخبرة نفسها لإخراج معناها الكامن ودلالتها المستقلة... وبذلك لا تحتاج الخبرة المحللة إلى شاهد يشهد لها من خارجها

سواء كان قولًا مأثورًا لصحابي أو حجة معنوية لصاحب رأي، بل تحتوي على محك صدقها في باطنها باعتبارها واقعة إنسانية عامة بها، ولا يحتاج المفسر في التعبير عنها إلى استعمال ألفاظ النص نفسها التي قد تكون مصطلحات خاصة بالحقائق الدينية والتي قد لا يقبلها! أو لا يفهم معناها كل مفكر على وجه التمام إذ يكفيه استعمال الألفاظ الشائعة والمتداولة بين الناس في حياتهم اليومية"[1].

وهذا يقود حتمًا- إلى ما سبق ذكره- من أن كل القراءات صحيحة وأن القراءة مفتوحة تستطيع أن تستوعب كل التأويلات التي تُفسر بها النصوص مهما كان بينها من تباين وتناقض!، وهذا ما ذكره حسن حنفي حيث قال- في معرض نقده للدليل النقلي-: " يعرض النص خدماته على الجميع، ويمكن إثبات شيئين متعارضين من فريقين مختلفين بنفس النص، كل منهما يرى فيه نفسه ويسقط عليه ما يريد"[2].

وثمة أمر آخر يريد حسن حنفي تحقيقه من وراء هذا التفسير الجديد الذي ربطه بالشعور والتجربة الحية، وهو فصل التفسير عن التراث القديم، والهرب من الالتزام في تفسيره الجديد بأي ضابط من ضوابط التفسير المعروفة حتى يتمكن من تعطيل دلالات القرآن الكريم، تحت ستار الفهم الواقعي للنص والتفسير الشعوري له[3].

الثانية: رصد حاجات الناس ومصالح الأمة بوصفه واقعاً إحصائياً، من يملك ماذا؟ ومن يستهلك ماذا؟ ومن يسيطر على ماذا؟ ومن يقهر مَنْ؟

---

(١) انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١٨٠،١٨١).

(٢) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٧٧).

(٣) انظر: القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير (ص١١١) عبد الرزاق بن إسماعيل هوماس، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، تحت إشراف: فاروق حمادة، عام ١٤٠٨هـ لم تطبع.

الثالثة: علاقة الذات بالموضوع والتفاعل بين الشعور والواقع، والأخيرة هي التجربة المشتركة مع القارئ وإشراكه في التفسير بما يحقق أمنياته، ويقضي على حرمانه، وينهي سلبيته. وهذا يعني تحويل هذا التفاعل إلى مشروع أو رؤية أو برنامج عمل. تتكون عناصر هذا البرنامج طبقًا لما سُمي فقه الأولويات: الأرض نظرًا للاحتلال احتلال الأرض، والتنمية، والصحراء القاحلة؛ والأمة دفاعاً عن وحدتها ضد التجزئة والطائفية والعرقية والقبلية والعشائرية؛ والفقر ضد التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء، وضرورة إعادة توزيع الدخل، ووضع سياسة جديدة للأجور طبقًا لقيمة العمل وحده، وقول الحق في مواجهة السلطان الجائر ضد القهر وثقافة السلطان والفراعنة الجدد، والشورى والديموقراطية ضد نظم الحكم التسلطية؛ والتقدم ضد التخلف، والإصلاح ضد الإفساد، والمبادرة الحرة والخيال السياسي ضد السكون والعجز والتبعية والملل السياسي.

الرابعة: التجربة المشتركة مع القارئ وإشراكه في التفسير إلى أي حد يعبر عن حاجاته ويلبي مطالبه، ويحقق أمنياته، ويقضي على حرمانه، وينهي سلبيته، ويشركه في إعادة بناء ثقافته الوطنية، وإعادة تفسير كتابه، إلى أي حد يعبر التفسير الجديد عما يجيش في صدره، وما يخاف من الكشف عنه للقضاء على ازدواجية الخطاب والشخصية والفِصام بين القول والعمل، دفاعًا عن الصدق في القول والإخلاص في العمل؟ فإذا وعى القراء فإنهم يتحولون إلى وعي جمعي وكتلة تاريخية تساهم في عملية التغير الاجتماعي، وتشارك في صنع التقدم التاريخي، ومن ثم تتحرك الأمة، وتعود إلى مسارها في التاريخ لتنهض في دورة حضارية ثانية، تنهي بها عصرها

الوسيط، وتبدأ بها عصورها الحديثة[1].

وقد تميز هذا المنهج للتفسير الجديد- في نظره- بميزات عدة هي:

(١) أنه تفسير جزئي للقرآن الكريم وليس تفسيرًا كليًّا له على الأقل في هذه المرحلة أي: أن المطلوب تفسيره هو رؤية حاجات المسلمين داخل القرآن وليس تفسير القرآن كله، بصرف النظر عن حاجات المسلمين ومطالبهم. فإذا كانت مشكلتنا الرئيسة الآن هي تحرير الأرض ومواجهة الاستعمار فإن آيات الجهاد والقتال والحرب والإعداد هي التي تكون لها الأولوية في التفسير، فهو يرصد حاجات الناس ومصالح الأمة بوصفها واقعاً إحصائياً؛ من يملك ماذا؟ ومن يستهلك ماذا؟ ومن يسيطر على ماذا؟ ومن يقهر ماذا؟ وبناء على هذا الرصد تكون مادة التفسير الأولى" الخبز الصحي، والماء النقي، والإسكان الكريم، واللباس العفيف، والصرف الصحي!، والعلاج المجاني، والتعليم القويم"[2].

وبناء على هذا فلن يكون للتوحيد- الذي من أجله خلق الله تعالى الإنس والجن، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذريات: ٥٦]، وهو أول الواجبات، وحق الله تعالى على عباده- ولا للشعائر التي فرضها الله على عباده مكان في هذا المنهج الجديد للتفسير، فهو تفسير مفصول عن الوحي، وبهذا يتسنى لحسن حنفي أن يتخذ طريقة انتقائية واجتزائية في قراءة القرآن الكريم، يأخذ منه ما يشاء ويدع ما يشاء، وفهمه له نابع من حاجات العصر ومتطلباته، وما لم يكن

---

(١) انظر: كيف يُفسّر القرآن، مقال لحسن حنفي في جريدة الجريدة بعددها (١٢٢) في ٢٢ أكتوبر ٢٠٠٧م.

(٢) الدين والثورة في مصر (٧/ ١٠٢).

كذلك لا يقرؤه ولا يفسره؛ لأنه لا يهمه إذ الفهم عنده لا يتم إلا طبقًا لحاجة؛ أي: تجربة اجتماعية، وأزمة معاشة، فالتفسير عنده لا بد أن يبدأ من الواقع، على الطريقة الماركسية، حيث يقول: " وإذا كنا ندعو إلى الواقع فإننا نُعطي الأولوية لآيات التنزيل وليس لآيات التأويل، ولعالم الشهادة وليس لعالم الغيب"[1].

إن هذا التفسير بهذه الطريقة التي تركز على حاجات الناس ومتطلبات العصر وعدم التطرق إلى الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، ومثلها أركان الإسلام، وكذلك عالم الغيب، فإن ذلك يوقع صاحبه في الإلحاد، ولا حرج عند حسن حنفي من الوقوع في ذلك، إذ الإسلام في نظره دين مادي لا علاقة له بالغيب، حيث يقول: " الإسلام منذ البداية دين يقوم على الحس والمشاهدة ومجرى العادات، وليس به أسرار أو غيبيات تند عن العقل!، وليس به آخرة منفصلة عن الدنيا أو روح منفصلة عن المادة"[2].

بل الإلحاد عنده عود إلى مقصد الوحي، يقول: " بل إن كل الحركات المناهضة للدين وعلى رأسها حركات الإلحاد هي في حقيقة الأمر إعادة الأمور إلى نصابها، وعود إلى قصد الوحي الأول في اعتبار الإنسان غاية لا وسيلة، وفي التأكيد على حياة الإنسان وعلى وجوده في العالم وعلى أن الحقيقة في الأرض لا في السماء"[3].

فهذا النوع من التفسير الذي يعتمد على إبراز حق الأغلبية، التفسير الشيوعي الاشتراكي الذي يدعو إلى العودة إلى مصالح الناس بوصفها أصلاً في التشريع،

---

(١) المرجع نفسه (٧/ ١٠٣).

(٢) المرجع نفسه (٧/ ١١٣).

(٣) تربية الجنس البشري (ص١٢٣).

ويـرى عقائـد النـاس مرتبطة بالحياة، فـلا مجال للإيمان بـالله والنـاس جائعون، كما أنه تفسـير يقول بملكية الدولة لوسـائل الإنتاج الماء- والـكلأ- والنار وبالإصلاح الزراعي، وبسياسـةٍ للأجور تتناسـب مع الجهد في العمـل، وبالاعتماد على الذات، وبالتخطيط لصالح الأغلبية[1].

فالإيـمان والإلحـاد عنده مقولتـان نظريتـان لا تُعبران عـن شيء واقعي، وما يظنـه البعـض أنه إلحاد قد يكون هو جوهر الإيمان، وما يظنه البعض الآخر أنه إيمان قـد يكون هو عين الإلحاد، فهذا المنهج الاجتماعي في التفسـير الذي يعطي الأولوية للواقـع عـلى الفكر، ويعطـي للتاريخ الصـدارة على الوحي، ويقضي على اسـتقلال العقائـد بوصفها موضوعات لها صدقها الداخـلي النظري بصرف النظر عن صلتها بالواقـع العملي، هذا النوع من التفسـير هو الإلحاد بعينـه، الذي يريد الوصول إليه، وبنـاءً عليـه فـإن " مقولتـي الإلحاد والإيـمان مقولتـان نظريتان لا تعـبران عن شيء واقعـي؛ لأن مـا يظنه البعض أنه إلحاد قد يكون هو جوهر الإيمان، وما يظنه البعض الآخر على أنه إيمان قد يكون هو الإلحاد بعينه... الإلحاد بهذا المعنى تطابق مع الواقع ووعـي بالحـاضر ودرء للأخطـار ومرونة في الفكـر... ومن ثم يكـون الإلحاد بهذا المعنى هو تحول للاختيار القديم من القول إلى العمل، ومن النظر إلى السلوك، ومن الفكر إلى الواقع... يكون الإلحاد هو انتقال من الصورة إلى المضمون، ومن الشـكل إلى الجوهر... فالإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان لا المعنى المضاد"[2].

---

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (٧/ ١١٨،١١٩).

(٢) التراث والتجديد (ص٦١،٦٢)، وانظر: دراسات إسلامية (ص٣٥).

ويقول: " قضية الإيمان والإلحاد من أصعب القضايا وأكثرها تعقيدًا، ليس فقط في التفكير المعاصر بل في التفكير الإنساني كله، فَمَنْ نظنه مؤمنًا قد يكون ملحدًا إنْ كان يؤمن بالطاغوت، ومَنْ نظنه ملحدًا قد يكون مؤمنًا إنْ كان إلحاده إثباتًا للحرية وتأكيدًا لوجود الإنسان في العالم"[1].

كما أن هذا التفسير يقود إلى الماركسية، وذلك لأنه يبدأ من المشاكل الاجتماعية للناس، ويواجه قضايا التحرر الوطني والمساواة والعدالة الاجتماعية والتحرر من القهر والتسلط، ويعمل على تجنيد الجماهير في حزب طليعي[2]، أو بعبارة ماركسية حزب البروليتاري[3]، يعي معارك القوى الاجتماعية وصراع الطبقات ومراحل التاريخ، ويعي أهمية العوامل المادية في تفسير سلوك الأفراد والجماهير، وهو الذي

---

(١) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٣٠٣).

(٢) انظر: الدين والثورة في مصر (٧/ ١١٣).

(٣) أطلق المفكر الفرنسي "سان سيمون" هذا التعبير على الذين لا يملكون نصيبًا من الثروة، ولا يتمتعون بأي ضمانات في الحياة. ثم استخدم "ماركس" هذا المصطلح قاصدًا به طبقة العمال الأجراء الذين يشتغلون في الإنتاج الصناعي، ومصدر دخلهم هو بيع ما يملكون من قوة العمل. وهذه الطبقة تعاني الفقر نتيجة الاستغلال الرأسمالي لها، ولذا فهي المسؤولة عن تدمير النظام الرأسمالي وهي المضمون الحقيقي للثورة الاشتراكية في رأي الماركسية، ولا يمكن أن تتولى الحكم إلا بالعنف. فهي طبقة مضطهدة، فدفعها ذلك للجرائم المنحطة أخلاقيًا. والبروليتاريا ليست غاية في ذاتها وإنما هي الوسيلة الممكنة للانتقال إلى مجتمع بلا ديكتاتورية وبلا طبقات. وهذا المعنى لهذا المصطلح لم يظهر إلا من سنة ١٨٥١م، وأشهر بيان للبروليتاريا هو ذلك البيان المعروف باسم "البيان" أو "المانيفستو الشيوعي" الذي صاغه ماركس وإنجلز، وأصدراه في عام ١٨٤٨م، يدعوان فيه البروليتاريا إلى الثورة من أجل إقامة المجتمع الاشتراكي. انظر: المعجم الفلسفي (ص١٤١) مراد وهبة، والمعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (١٥٦) للحفني، والنظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن (ص٣٣٠). وهذه الحركة العمالية (البروليتاريا) هي وريثة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، كما ذكر إنجلز. انظر: لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (ص١٤٢). وانظر: (ص١١٦).

يقوم بتحقيق الأيديولوجية في التاريخ[1].

وهـذا الحـزب البروليتـاري، الطليعـي، هـو الديانة الجديـدة التي نـادى بها "ماركس"، إذ إنه لم يستطع القضاء على الحاجة الدينية لدى الإنسـان؛ لأن الإنسان عابـد بطبعـه، فإمـا أن يعبد الله وحده لا شريـك له، أو يعبد غـيره لا محالة، فأضفى "ماركس" على هذه الطبقة العاملة صفات المخلص أو المسيح المنتظر، كما أنه أضفى عليهـا صفـات شـعب الله المختار، حتـى لكأنها إسرائيـل الجديدة، وقـد ترددت في فلسفته التاريخية أصداء الوعي العبري اليهودي القديم، فظهرت لديه أحلام المدينة الفاضلة، وأوهام الفردوس المنشود[2].

وها هو ذا حسن حنفي يعدّ الماركسية نظرة علمية للواقع، وتعبر عن متطلبات البلاد النامية، وهي النظرة الاجتماعية نفسها في التفسير وإن اختلف اللفظ، وهو ما ذكـره لينين عن الماركسـية من أنهـا" الوريث الشرعـي لخير ما ابتدعته الإنسـانية في القرن التاسع عشر"[3].

ولذلك عدَّ ما يحدث اليوم من نشر للوحي ما نحتاجه وما لا نحتاجه محاولات للتعمية والتغطية والتستر على ما يحدث في الواقع، وتملق لحس الجماهير[4].

---

(١) التراث والتجديد (ص١١٦).

(٢) انظر: مشكلات فلسفية معاصرة مشكلة الإنسان (ص١٨٥،١٨٦)، والإسلام في مواجهة التحديات المعاصر (ص٢٨-٣٨) أبو الأعلى المودودي، دار القلم، الكويت، ط ثالثة ١٣٩٨هـ.

(٣) مصادر الماركسية الثلاثة وأقسامها المكونة الثلاثة (مجموعة مقالات) (ص٢) لينين، ترجمة: إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو.

(٤) انظر: الدين والثورة في مصر (٧/ ٧٤).

(٢) أن هـذا النـوع مـن التفسـير الموضوعـي للقرآن هـو الأقدر عـلى الوفاء بمقتضيات المنهج الاجتماعي، وليس التفسير الطولي سورة سورة أو جزءاً جزءاً من الفاتحـة إلى الناس. يعني تفسـيرًا انتقائيًا، وهذا يتوافق مع وصفه للقرآن بأنه سـوبر ماركت[١] يأخذ الإنسان منه يشاء ويدع ما يشاء!

(٣) أن هذا التفسـير الزمني قادر على إعطاء صورة للقرآن لجيل بعينه وليس لـكل الأجيـال، وفي عـصر بعينه وليـس في كل العصور. فالقرآن الأبـدي هو الذي يتجـاوز العصور والأجيال، حيث يقول: " فالقـرآن الأبدي الذي يتجاوز العصور والأجيـال موجود في العلم الإلهي ولكن لا وجـود له في صدور الناس أو في حركة التاريـخ أو في كتـب المفسريـن... التفسـير الزمنـي هـو تفسـير العصر ولا شـأن له بالعصور السـابقة ولا يلزم الأجيال اللاحقة، فمثلًا هو تفسـير أواخر القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر، مهمته الدفاع عن الإنسـان في عصرنا وليس عن الله في كل العصور، ليس فقط في العمليات بل أيضًا في النظريات. ولما كانت مشاكل الحياة متجددة فإن التفسيرات القديمة وليدة عصرها كما أن تفسيرنا وليد عصرنا ولا تلزم الأجيال المستقبلة بأي حال. وأي دعوى أخرى دون ذلك ادعاء باطل وغرور إنساني، ورغبة في التسلط على رقاب الناس واحتكار معارفهم واجتهاداتهم، ونفاق وإرهاب وتعصب وجهل يخفي أخطاء التفسير أكثر وهو ما يبين صدقه"[٢].

فهو يريد مجاوزة تفسـير النبي ﷺ للوحي، الذي عليه نزل، وتفسـير الصحابة رضي الله عنهـم الذيـن عـاصروا التنزيل وعايشـوه وفهموه وأخذوه مـن النبي ﷺ

---

(١) قال ذلك في محاضرته التي ألقاها في مكتبة الإسكندرية في ٢٧/ ٨/ ٢٠٠٦م.

(٢) الدين والثورة في مصر (٧/ ١٠٦).

يريد مجاوزة ذلك بأي طريقة، حتى لو كانت بالمغالطة والكذب والافتراء، ولذا فهو يعدّ الالتزام بفهم الدين كما جاء به النبي ﷺ وعرفه المسلمون من قرون طويلة، أو إلزام الناس بذلك ودعوتهم إليه؛ عدَّه نوعًا من الغرور الإنساني والتسلط على رقاب الناس، واحتكارًا للمعارف والاجتهادات، ونفاقًا وتعصّبًا وجهلاً[1].

(٤) أن هذا التفسير الذي يبدأ من الواقع لا يدافع عن الله، فالله غني عن العالمين، ولا يدافع عن الإسلام، فللإسلام رب يحميه، وإنما يدافع عن المسلمين الذين لا يدافع عنهم سواه. وبهذا التفسير يتم له فصل الدين عن الحياة، وإن لم يكن فصل الدين عن الحياة، والبدء في التفسير بالواقع عَلْمانية فما العلمانية إذًا ؟! ولا حرج عند حسن حنفي من العلمانية إذ هي صميم دين الإسلام، حيث يقول: " والإسلام دين علماني منذ البداية"[2].

(٥) أن هذا التفسير تفسير بالمعنى والقصد، وليس بالحرف واللفظ. وبهذا النوع من التفسير يصل إلى أنسنة الدين، وتقديس العقل وتأليهه، كما يصل إلى الدين الجديد الذي يدعو له وهو دين العقل ودين الطبيعة، وكلاهما دينان خاليان من وجود إله أو وحي أو أنبياء أو شعائر[3]، حيث يقول: " فالوحي مقاصد كما يقول الأصوليون[4]، وبواعث واتجاهات كما يقول المحدثون... والإنسان خير بالفطرة،

---

(١) المرجع نفسه (٧/ ٣٥).

(٢) المرجع نفسه (٧/ ١١٢،١١٣).

(٣) انظر: تربية الجنس البشري (ص٨٧).

(٤) مقاصد الوحي عند حسن حنفي هي استقلال الإنسان عقلاً وإرادة بحيث لا يحتاج إلى إله ولا إلى وحي. انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٣٢). فقوله: الوحي مقاصد كما يقول الأصوليون. هذا من الكذب والافتراء على علماء الأصول، ولا أدل على ذلك من أنه- كعادته- في إلقاء الشبهات وإطلاق الكلام على عواهنه، لم يبين لنا مَنْ هؤلاء الأصوليون الذين قالوا بأن الوحي مقاصد بالمعنى الذي يريده هو!

والإسلام دين العقل والطبيعة، ودين الحرية والمساواة... وأن الإنسان قادر على إدراك الحقائق بالعقل، وأنا! قادر على التمييز بين الخير والشر.. إلى كل ذلك من مبادئ إنسانية عامة! وحقائق موحى بها تطابق العقل والطبيعة وتكون أساسًا للتفسير وتقوم فيه مقام البديهيات والأوليات والمصادرات"[1].

(٦) أن هذا التفسير تفسير بالتجارب الحية المشتركة بين المفسر والقارئ، فالمفسر يقوم بإشراك القارئ في التفسير إلى درجة أن يعبر المفسر عن حاجته ويلبي مطالبه ويحقق أمنياته ويقضي على حرمانه وينهي سلبيته، فهو بعبارة أوضح تفسير القرآن بالفينومينولوجيا؛ لأنه يبدأ بالشعور أو الوجدان أو اللحظة لحظة الانفعال الحالية وما يشعر به الناس سواء كان على مستوى الشعور أو اللاشعور. والشعور أخص من الإنسان،" هي إحساسات الإنسان ومشاعره التي يصورها الأديب ويعبر عنها المفكر والفنان"[2].

والخلاصة التي يريد أن يصل إليها أن التفسير متوقف على غاية المفسر ومنهجه واحتياجاته، حيث يقول: "لذلك تكون التفسيرات لغوية أو أخلاقية أو فقهية أو فلسفية أو عقائدية أو صوفية أو تاريخية أو عملية أو أدبية أو اجتماعية. كل ذلك يتوقف على غاية المفسر ومنهجه واحتياجات عصره"[3].

وهو بهذا يفتح باب التفسير على مصراعيه أمام علم النفس وعلم الاجتماع وعلم السياسة متجاوزًا تفسير السلف الصالح، وهادمًا لمنهجهم في التفسير، كما

(١) الدين والثورة في مصر (٧/ ١٠٨).

(٢) الوحي والواقع تحليل المضمون (ص١١،١٢). وانظر: الدين والثورة في مصر (٧/ ١٠٢-١١٢).

(٣) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٥٥،٥٦).

أنه يُحول القرآن الكريم من أن يكون كتاب هداية وبيان إلى كتاب ثقافي وإنساني يمكن أن نفسره بأي طريقة كانت حتى لو أدى ذلك بنا إلى الإلحاد[1]؛ لأن اختلاف التفسيرات راجع إلى الوضع الاجتماعي للمفسر، واختلاف مصالح المفسرين، يقول: " الوضع الاجتماعي للمفسر هو في النهاية الذي يحدد نوعية التفسير، فالخلافات بيت التفسيرات هي في نهاية الأمر اختلافات بين الأوضاع الاجتماعية للمفسرين. فكل مفسر ينتمي إلى طبقة اجتماعية، وكل تفسير يكشف ولاءه لطبقته"[2].

والحقيقة أن هذا الاتهام لمفسري الأمة بهذه الطريقة الفجة اتهام باطل، وخاصة إذا عرفنا أن أولئك القوم كان الواحد منهم يتمنى أن يخر من السماء ولا يقول في شيء من القرآن برأيه، فقد ثبت عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: " أي سماء تُظلني وأي أرض تُقلني إن قلت في كتاب الله برأيي؟"[3]. وعن مثل أبي بكر الصديق رضي الله عنه أخذ أئمة التفسير كالطبري وابن كثير وغيرهما من المفسرين الذي اتهمهم حسن حنفي جزافًا وبلا دليل.

وعليه فسيكون فهم حسن حنفي للنصوص ومعانيها بالحدس، حيث يقول: "المنهاج وهي محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم... ثم محاولة وضع نظرية جديدة في التفسير تكون جامعة لها كلها، تبدأ من الواقع الشعوري

---

(١) انظر: المرجع نفسه (١/ ٥٦).

(٢) الدين والثورة في مصر (٧/ ١١١). وقد ذكر تهمًا عدة للمفسرين على طريقة أسئلته المعتادة: هل يريد الارتزاق أم يحمل مسؤولية؟ وهل هو جزء من النظام السياسي مستفيد منه أم هو مواطن؟ وهل هو من الطبقة العليا أم من الطبقة الدنيا؟ وهل يبغي شهرة أو منصبًا أو مالًا أم لا؟!. انظر: الدين والثورة في مصر (٧/ ١١١،١١٢).

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين (ص٤٦).

الـذي يقدم لنا التجارب الحية التي يقوم العقل بتحليلها ويصل إلى معانٍ تكون هي معـاني النص والتي يمكن أيضًا إدراكها بالحـدس[1] الموجه إلى النص مباشرة أو إلى الواقع المباشر"[2].

ولعل من أغراه بهذه الطريقة الإشراقية[3] الصوفية- التي قال بها ابن سـينا[4] والسُّهروردي- أستاذه "ماسينيون" المتخصص في التصوف.

فحسـن حنفـي قـد اعتمد على شـخصيات كثيرة أعطـت دورًا كبـيرًا لمفهوم "الحـدس" وكتـب عـن بعضهـم مثـل السُّـهروردي، وترجـم كتبًـا لآخريـن، مثل "برجسـون". فهـذا الاعتماد مع غيره من المؤثـرات جعلته يعتمد على هذه الطريقة الغامضة في فهمه للنصوص، وما هو موجود في كتبه أشنع ممّا هو موجود عند أتباع الحدس.

---

(١) الحدس في اللغة: " التَوَهُم في معاني الكلام والأمور. بلغني عن فلان أمرٌ فأنا أحْدِسُ فيه أي أقول بالظن والتوهم... وأصل الحدس: الرميُ، ومنه حَدْسُ الظن إنما هو رجم بالغيب... ويقال: حدستُ عليه ظني وندسته إذا ظَنَنْتَ الظنَّ ولم تُحقِّقه". تهذيب اللغة (٤/ ٢٨٢،٢٨٣) أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق الأستاذ: عبد الكريم العزباوي، ومراجعة: محمد علي النجار، بدون تاريخ. وفي لسان العرب" يُقال: هو يَحْدِس، بالكسر، أي: يقول شيئًا برأيه".(٤/ ٦٠). وما دام أن الحدس يعني الاعتماد على الظن والوهم والتخمين والرجم بالغيب، أو القول بالرأي؛ فلن يعطيه معرفة يقينية.

(٢) التراث والتجديد (ص١٨٥).

(٣) الإشراق: أي الحكمة المؤسّسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضًا يرجع إلى الأول؛ لأن حكمتهم كشفيّة ذوقيّة، فنُسبت إلى الإشراق الذي هو: ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها. انظر: مجموعة مصنفات شيخ إشراق يشمل (كتاب حكمة الإشراق ورسالة في اعتقاد الحكماء وقصة الغربة الغربية) (ص٢٩٨) تأليف: عمر ابن محمد السُّهروردي، تصحيح: هنري كربين، تاريخ النشر ١٣٧٣هـ.

(٤) انظر: النجاة (ص٨٧) لابن سينا، القاهرة سنة ١٩٣٨م.

۞ المطلب السابع: الأسباب التي دفعته للاستعانة بهذه "الهرمينوطيقا" في التفسير:

إن الأسباب التي دعت حسن حنفي للاستعانة بهذه المنهجية الهرمينوطيقية في التفسير ذات النشأة الأوربية وتطبيقها على التراث الإسلامي كي يحقق ما يريد من أنسنة الدين، وتحويل الوحي إلى أيديولوجية فكرية، متجاوزًا بذلك كل أنواع التفسير عند السلف؛ هي:

أولًا: أن الوحي الذي يوحيه الله- تعالى- لأنبيائه ورسله خيال يتخيله النبي ﷺ ثم يصوغه بعبارته وأسلوبه، ويلقيه على الناس للتأثير على نفوسهم، وهذا الخيال لا يتم التعبير عنه إلا بالرموز، يقول: "يدرك النبي الوحي بمخيلته أي: بالكلمات والصور الذهنية صادقة أم كاذبة. لذلك تجاوز الأنبياء معرفة الأشياء بالحدود العقلية!، وعبروا عنها بالرموز والأمثلة، كما عبروا عن الحقائق الروحية بالتشبيهات الحسية، وهو الأسلوب المتفق مع طبيعة الخيال"[(١)].

فعنده أن الوحي يُدرس دراسة علمية من حيث الصوت أو الحرف أو اللفظ أو المعنى أو الرمز كما هي الحال في العلوم الإنسانية[(٢)].

ثانيًا: عدم إمكانية استخراج الحقائق الدينية من النصوص، حيث يقول: "لا يمكن استخراج الحقائق الدينية من النصوص، فالنصوص لا تزيد عن كونها روايات تاريخية عرضة للخطأ والتحريف، والزيادة والنقصان، والتبديل والتغيير،

---

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة (ص٤٨).

(٢) من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٥٦٠).

بل استنباطها من العقل الخالص ومن الطبيعة الخيرة"[1].

ثالثًا: أن الدين- في نظره- يؤدي إلى الجنون والعقد النفسية، حيث يقول - وهو يتحدث عما انتهى إليه "كانط" من مشروعه "الدين في حدود العقل وحده" إلى التفرقة بين الدين والكهنوت- يقول: " الدين هو دين العقل، وهو لا يحتوي إلا على قوانين ومبادئ عملية ضرورية نثق بها ويوحي بها لنا العقل وحده. والكهنوت هو دين الشعائر والطقوس والمظاهر الخارجية التي تقرب من النفاق والنفعية وتقع في الجهل والخرافة ويشمل الجنون الديني كل هذا، فالجنون الديني مجموعة من العبادات الباطلة تدّعي إرضاء الله"[2].

لذلك لا بد من تأويله، ولا سيما أن كل الخيارات والبدائل مفتوحة على مصراعيها، وهذه قضية "التراث والتجديد"؛ يقول: " قضية "التراث والتجديد" هي أيضًا قضية إعادة كل الاحتمالات في المسائل المطروحة، وإعادة الاختيار طبقًا لحاجات العصر - إلى أن قال- فالاختيار المنتج الفعّال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب. ولا يعني ذلك أن باقي الاختيارات خاطئة بل يعني أنها تظل تفسيرات محتملة لظروف أخرى، وعصور أخرى ولّت أو ما زالت قائمة"[3].

رابعًا: أن كل آيات الوحي- عنده- نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب[4]، فهو يرى أن هذه النظرية أقدر على فهم النصوص

---

(١) تربية الجنس البشري (ص١٧٨).

(٢) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ١٤٢).

(٣) التراث والتجديد (ص٢١،٢٢).

(٤) انظر: هموم الفكر والوطن (١/ ٢٠)، والإسلام والحداثة (ص١٣٥).

مرتبطة بواقعها.

وهي دعوى يكذبها الدليل، وهي خيانة علمية فاضحة، حيث إن مجموع الآيات التي لها سبب نزول هي اثنتان وسبعون وأربعمائة آية من مجموع ست وثلاثين ومائتين وستة آلاف آية، وبعبارة أخرى فإن ٩٠٪ من آيات القرآن ليس لها سبب نزول[1].

علمًا بأن ما هو مذكور في بعض أسباب النزول[2] ليس سببًا للنزول وإنما هو مناسبة للنزول، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: " وقولهم: " نزلت الآية في كذا" يُراد

---

(١) انظر: سقوط الغلو العلماني (ص٢٥٤،٢٥٥) محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط ثانية، ١٤٢٢هـ. وإشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد نموذجًا (ص٦٩) إلياس قويسم، بحث ماجستير جامعة الزيتونة، المعهد العالي لأصول الدين ١٤٢٠/ ١٤٢١هـ.

(٢) المقصود من معرفة أسباب النزول ما يلي:(١) معرفة وجه الحكمة الباعثة على التشريع. (٢) الوقوف على معنى الآيات. (٣) إزالة الإشكال الذي قد يقع في أذهان المكلفين من الآية. (٤) معرفة اسم النازل فيه الآية وتعيين المبهم فيها. (٥) تيسير الحفظ وتسهيل الفهم. ولا طريق لمعرفة أسباب النزول إلا بالنقل الصحيح، ولا مانع من تعدد الأسباب. انظر: العُجاب في بيان الأسباب (أسباب النزول) (١/ ٩٤-١٠٨) الحافظ ابن حجر، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس، دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط ثانية ١٤٢٦هـ. وهذا الفن من العلم له قواعده وأصوله التي لا ينبغي الخروج عنها، والتي منها على سبيل المثال:(١) سبب النزول له حكم الرفع. (٢) نزول القرآن تارة يكون مع تقرير الحكم، وتارة يكون قبله والعكس. (٣) الأصل عدم تكرار النزول، وقد يُخرج عن هذا الأصل فيُحكم بتكرار النزول بناء على النظر في الأسباب الواردة في نزول الآية، ولا بد أن تكون الأسباب هنا ثابتة وصريحة من جهة العبارة، مع وقوع تباعد زمني بينها. والمراد من هذا كما قال شيخ الإسلام: " فما يُذكر من أسباب النزول المتعددة قد يكون جميعه حقًا. والمراد بذلك أنه إذا حدث سبب يناسبها نزل جبريل فقرأها عليه ليعلمه أنها تتضمن جواب ذلك السبب، وإن كان الرسول يحفظها من قبل". مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٧/ ١٩١). (٤) قد يكون سبب النزول واحدًا والآيات النازلة متفرقة، والعكس. (٥) إذا تعددت المرويات في سبب النزول، نُظر إلى الثبوت، فاقتُصر على الصحيح، ثم العبارة، فاقتُصر على الصريح، فإن تقارب الزمانُ حُمل على الجميع، وإن تباعد حُكِمَ بتكرار النزول أو الترجيح. انظر: قواعد التفسير جمعًا ودراسة (١/ ٥٣-٦٩).

به تارة أنه سبب النزول، ويُراد به تارة أن هذا داخل في الآية وإن لم يكن السبب، كما تقول: عُني بهذه الآية كذا"[1].

ثم إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، كما هو مذهب الجمهور[2]، فالحجة في لفظ الشارع دون ما احتفّ به من سؤال أو سبب. كما أن الأصل هو حمل الألفاظ على معانيها المتبادرة منها عند الإطلاق، إذا لم يوجد صارف يصرف عن ذلك المتبادر، ولا صارف للفظ هنا عن إرادة العموم، فلا جرم يبقى على عمومه، وقد احتج الصحابة الكرام والمجتهدون في سائر الأمصار بعموم تلك الألفاظ الواردة على أسباب خاصة في وقائع وحوادث كثيرة من غير حاجة إلى قياس أو استدلال بدليل آخر[3].

ومهما يكن من خلاف بين العلماء حول مسألة: هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟ فإن كلام حسن حنفي من أن كل الآيات لها سبب نزول- علاوة على أنها دعوى يكذبها الدليل- فإن كلامه خارج عن ذلك كله، سواء من قال بعموم اللفظ أو بخصوص السبب، فكلا القولين ينزع أصحابها إلى الأدلة ويعتمدون عليها

(١) مقدمة في علم التفسير (ص٤٩، ٥٠) شيخ الإسلام بشرح الشيخ محمد بن صالح العثيمين، دار الوطن للنشر، الرياض، ط أولى ١٤٢٦هـ.

(٢) هناك من العلماء من قال: إن العبرة بخصوص السبب. ومعنى هذا أن لفظ الآية الكريمة يكون مقصورًا على الحادثة التي نزل هو لأجلها، أما أشباهها فلا يعلم حكمها من نصِّ الآية، إنما بدليل مستأنف آخر، هو القياس إذا استوفى شروطه، أو قوله ﷺ: "حكمي على الواحد حُكمي على الجماعة". مع ملاحظة أن هذا الخلاف محلّه إذا لم تقم قرينه على تخصيص لفظ الآية العامِّ بسبب نزوله، أما إذا قامت تلك القرينة فإن الحكم يكون مقصورًا على سببه لا محالة، بإجماع العلماء. انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن (١/ ١٢٥، ١٢٦) محمد عبد العظيم الزُّرقاني، دار الفكر، بدون تاريخ.

(٣) انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن (١/ ١٢٧-١٢٩). وقد تصدى الشيخ الزَّرقاني للشبه التي أثارها من قصر اللفظ على السبب (١/ ١٣٠-١٣٧).

ولا يخرجون عن مقتضاها وما دلت عليه، لكنّ حسن حنفي يريد بقوله هذا فتح الباب لنفسه ليتلاعب بالنصوص كيفما يشاء، بحجة فهم أسباب النزول الثانية[1].

خامسًا: العيوب الموجودة في الدليل النقلي[2]، يعني في الوحي! ومن هذه العيوب:

(أ) أن الدليل النقلي الخالص لا يمكن تصوره؛ لأنه لا يعتمد إلا على صدق الخبر سندًا أو متنًا، وكلاهما لا يثبتان إلا بالحس والعقل طبقًا لشروط التواتر، حيث يقول: "فالخبر وحده ليس حجة ولا يثبت شيئًا على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة من اعتمادها شبه المطلق على "قال الله" و"قال الرسول" واستشهادهم بالحجج النقلية وحدها دون إعمال للحس أو العقل، وكأن الخبر حجة"[3].

وهذا إن دل على شيء فإنما يدلّ على جهله التام بحقيقة الدليل النقلي، إذ إن الدليل النقلي سواء كان من الكتاب أو السنة فإنه مشفوع ببراهين عقلية، والخبر في ذاته يشير إلى دلالة عقلية متضمنة فيه، ناهيك عن أن الخبر يمتاز في الوقت نفسه بأنه خبر من عند الله، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: من الآية٨٧]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: من الآية١٢٢]، أو من عند مَنْ لا ينطق عن الهوى، فإذا كان الدليل النقلي يتناسب مع مَنْ آمن بالرسول ﷺ[4]؛ فإن الدلالة العقلية المتضمنة

---

(١) انظر: دراسات فلسفية (ص١٠٢).

(٢) انظر: من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٦٨-٣٨٠)، وماذا يعني اليسار الإسلامي؟ (ص٣٠،٣١) في مجلة اليسار الإسلامي، وقد ذكر في هذا المقال أحد عشر عيبًا للدليل النقلي.

(٣) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٦٨).

(٤) انظر: العقل والنقل في الفكر الكلامي المعاصر في مصر (ص٣١) أحمد محمد جاد، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد السادس ١٤١٨هـ.

في آيـات القـرآن تتناسـب مع مَنْ أراد أن يُعمـل عقله فيما جاء به الرسـول ﷺ يقول شـيخ الإسلام ابن تيمية: " ومعلوم أن السمعيات مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسـوله، ليـس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها عُلم السـمع، بل الذي في السـمع يوافق هذه الأصول، بل السـمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع، ودلائل ربوبيته وقدرته، وبيان آيات الرسول ودلائل صدقه أضعاف مـا يوجد في كلام النظَّار؛ فليس فيـه- ولله الحمد- ما يناقض الأدلة العقلية التي بها يعلم صدق الرسول"[1].

(ب) أن الدليل النقلي يقوم على التسـليم والإيمان به مُسبقًا بوصفه سلطة، أو سلطة إلهية، لا يمكن مناقشتها أو رفضها أو نقدها، فهو دليل إيماني صرف، بعكس العقل أو التجربة التي يمكن لكل إنسان أن يُشارك فيها، ومن ثم فإن هذا النوع من الأدلة لا تلزم دلالته إلا من كان مؤمنًا به سلفًا[2].

(ج) أنه خطاب سلطوي؛ يعتمد على سلطة الكتاب وليس على سلطة العقل، وحجة السـلطة ليسـت حجة يقول: " يعتمد على سـلطة الوحي وليس على سـلطة العقل"[3].

(د) أنـه برهان خارجي يأتي من خارج الواقع، وليـس برهانًا داخليًّا يأتي من داخل النص، واليقين الخارجي أضعف في البرهان من اليقين الداخلي.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٩٢،٩٣).

(٢) انظر: تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين (ص٧٣،٧٤) محمد السيد الجليند، نقلاً عن: العقل والنقل في الفكر الكلامي المعاصر في مصر (ص٣٢).

(٣) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٧٠).

(هـ) أنه يقضي على وظيفة العقل، يقول: " الدليل النقلي إذن يقضي على وظيفة العقل في تحليل الوقائع وعلى طبيعته المستقلة"[1].

(و) أنه تابع لهوى ومزاج المفسر، حيث يقول: " النص في الحقيقة تابع لشيء آخر هو الرأي أو الهوى أو المزاج. فهو يُستعمل خادمًا لا مخدومًا، وتابعًا لا متبوعًا"[2].

(ز) أن الدليل النقلي يصطدم بمشاكل اللغة والتفسير والفهم.

وهذا الاصطدام ليس إلا في ذهن من جهل طريقة السلف في تفسير النصوص، إذ إن من القواعد المقررة في ذلك أن النصوص الشرعية لا تُفسر بالمدلولات اللغوية وحدها بل بالمدلولات الشرعية والأحاديث الثابتة وفهم السلف الصالح.

والحقيقة أن مشكلة حسن حنفي مع الدليل النقلي ليست في هذا الاصطدام الذي أشار إليه، وإنما في الدليل النقلي ذاته، والدليل على ذلك النتيجة التي خرج بها فيما يتعلق بالدليل النقلي وهي: أن الأدلة النقلية كلها ظنية ولا تقوم بها حجة حتى لو اجتمعت وتضافرت على أمر من الأمور، ليس هذا فحسب بل إن الدليل النقلي لا يثبت شيئًا[3]. وهو ما يدل على أن العيب فيه هو وليس فيما أشار إليه من اصطدام بمشاكل اللغة.

(ح) أن الدليل النقلي يعطي الأولوية للنص على الواقع، وهو بهذا يقضي على الحقيقة الماركسية التي تشبع بها حسن حنفي، ولتصحيح هذا العيب لا بد أن يحدث

---

(١) المرجع نفسه (١/ ٣٧٢).

(٢) المرجع نفسه (١/ ٣٧٧).

(٣) انظر: المرجع نفسه (١/ ٣٧٢،٣٧٣).

العكس، فيصبح الدليل النقلي مجرد استجابة لحاجات العصر والواقع.

فهو بهذه الطريقة يقضي على الدليل النقلي تمامًا، بينما الأصل أن الدليل النقلي هو الذي يقوم بصياغة الواقع وفق أوامر الله- تعالى- وأوامر رسوله ﷺ.

وهربًا من هذه العيوب فقد اعتمد الدليل العقلي أداة أساسية في فهم كل شيء.

سادسًا: أن الاتجاهات المعرفية المعاصرة تختلف تمامًا عن الاتجاهات المعرفية التي كانت في صدر الإسلام، فإن الأخيرة كانت متمحورة حول الإلهيات غير مبالية بقضايا الإنسان، فلا بد إذن من تأويل كل ما يتصل بالإلهيات تأويلًا عقلانيًا، متجهًا بها نحو "تحريك هذا التراث حول محاور جديدة نحتاجها في واقعنا المعاصر ولم تظهر بوضوح في تراثنا القديم. فنحن نحاول في نهضتنا الحالية إقامة حضارتنا حول الإنسان والمجتمع أي: حول الفرد والتاريخ حتى نقيم حضارة إنسانية تكون تطورًا لحضارتنا ومكانتنا في التاريخ"[1].

سابعًا: رفضه للحرفية النصوصية والجمود عليها، فلا بد- في نظره- من الانفتاح المنفلت من كل ضابط في تفسير الوحي تفسيرًا يمكّنه من تأويل النصوص تأويلًا يتناسب وحاجات العصر ومتطلباته، ويُمكّنه- أيضًا- من لي أعناق النصوص كيفما يشاء، يقول: "والحقيقة أن التأويل يكشف أيضًا عن إمكانية تكييف نصوص الوحي طبقًا لظروف الأمة واحتياجاتها، كما يكشف عن رفض حرفية النصوص والجمود عليها والتضحية بمصالح الأمة"[2]، لا سيما أن استعمال النصوص الواردة

---

(١) الدين والثورة في مصر (١/ ١٦٥،١٦٦).

(٢) دراسات إسلامية (ص٨١).

في الوحـي - في نظـره - لا يفهمها إلا أهل الاختصـاص؛ لأن لغتها لم تعد قادرة على إيصـال المعاني، يقول: " يسـتعمل السـلفيون ألفاظًا تقليدية تراثيـة قديمة، تأتي من العلوم الإسـلامية في لحظة نشـأتها وتكوينهـا وتطورها واكتمالها في القرون السبعة الأولى دون تطوير أو تغيير أو تبديل أو تحديث في القرون السـبعة التالية، لا يفهمها إلا أهـل الاختصـاص في المعاهـد الأزهرية والجامعـات الدينية والمشـايخ والعلماء ورجال الدين... "[1].

ثامنًـا: لا بد أن يكـون الوحي - في نظره - ملائمًا ومواكبًـا للمواجهة الجديدة ودعـم النهضـة العربيـة، وفي هـذا يقول: " مسـؤوليتنا هـي في إعادة فهـم الأصول الأولى أي: معطيـات الوحي بناء عـلى متطلبات المواجهة الجديدة ومعطيات العصر ولإرساء دعائم النهضة العربية الحديثة"[2].

والنـص الـذي يسـتعصي عـلى التأويـل - عنـده - ولا يتناسـب مـع العـصر واحتياجاته ومتطلباته فيُعَطَّل بكشف الجانب الرمزي فيه، وأسلوب الخيال والصور الفنية، والقضاء على حرفية المعنى[3]. أو يُسـتبدل بغيره من المصطلحات التي تكون أكثر شمولية، حيث يقول: " نوجِد لغةً ثالثة هي في نفس الوقت سلفية وعلمانية، لا تحتاج إلى حوار هي لغة مشـتركة في أصول كل منهما مثل: الأرض والشعب والقوم والفعل والعمل والعقل والعلم والطبيعة والفطرة والجهاد ضد التخلف"[4].

(١) في الثقافة والسياسة آراء حول أزمة الفكر والممارسة في الوطن العربي (ص٢٥٤) حسن حنفي، دار علاء الدين، دمشق، ط أولى ١٩٩٨م.

(٢) الدين والثورة في مصر (١/ ١٦٦).

(٣) انظر: التراث والتجديد (١٥٧).

(٤) في الثقافة والسياسة (ص٢٥٧).

تاسعًا: أن الوحي عنده قد استدعته ظروف معينة، وما دام الأمر كذلك، فلكل عصر ظروفه الخاصة به، والحلول المناسبة له أيضًا، فلا مانع من تفسيره بما يتناسب مع ظروف العصر الذي يعيش فيه صاحب القراءة الجديدة، لا سيما أن بعض تلك الحلول قد تغيرت، وتبدلت حسب التجربة الإنسانية[1].

عاشرًا: ليس هناك نص- في الوحي- ثابت خالد أبدي واحد عبر كل العصور لا يتغير ولا يتبدل، يقول: "كان الهدف من الجزء الأول" تكوين النص" تفكيك النص الأصولي القديم، وبيان أنه لا يوجد نص ثابت خالد أبدي واحد عبر كل العصور"[2].

ويؤكد هذا المعنى بقوله: "وهذا لا يعني أن أصول الدين واحدة في كل زمان ومكان، لا تتغير، وإلا خلطنا بين الأصول والفروع، بين الدين والفقه"[3].

حادي عشر: إن الأولوية- عنده- للواقع على كل نص[4]. ولا يكون الوحي - عنده- نهائيًا إلا إذا تطابق مع الواقع،" فالوحي تجريبي، بمعنى أنه لا يكون وحيًا نهائيًا إلا إذا تطابق مع الواقع"[5].

ثاني عشر: أن لغة الوحي- عنده- ما هي إلا مجرد حامل للمعنى، والمعنى مستقل، ولذا فإنه يمكن التعبير عن الله أو عن الوحي، كما يقول: "بأي لفظ آخر

---

(١) انظر: التراث والتجديد (١٣٥، ١٣٦).

(٢) من الفناء إلى البقاء محاولة لإعادة بناء علوم التصوف (١/ ٨). وانظر: من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (١/ ٣٠١ وما بعدها).

(٣) التراث والتجديد (ص٢٢).

(٤) انظر: المرجع نفسه (١٠٤).

(٥) من العقيدة إلى الثورة (٤/ ١٣٢).

من أي عصر ومن أي بيئة ثقافية أخرى. فلفظ "الله" لا يساوي معناه بأي حال"[1].

فيفسر ما شاء من النصوص كيفما شاء.

ثالث عشر: أن علم التفسير ما نشأ- في نظره- إلا من أجل ضبط النصوص والحصول على معاني الوحي طبقًا لحاجات كل عصر ومتطلباته، يقول: " وعلم التفسير نشأ من أجل ضبط معاني النصوص والحصول على معاني الوحي طبقًا لحاجات كل عصر وبناء على اتجاهات المفسر. فهناك التفسيرات اللغوية، والتاريخية، والجغرافية، والفلسفية، والكلامية، والصوفية، والفقهية. وهناك التفسيرات الاجتماعية، والتفسيرات الثورية، والتفسيرات من أجل الإبقاء على الأوضاع القائمة. والتفسير علم متجدد لأنه يعبر عن حاجة كل عصر، وهو مرتبط بعلوم القرآن"[2].

رابع عشر: أنه يرى أن الدين قاض على النهضة العربية وعائق للتحرر؛ لذا لا بد من حل طلاسم الوحي وفك أسراره إلى الأبد كي لا يعود للظهور مرة ثانية، وهذا من مهمة "التراث والتجديد" حيث يقول: " مهمة "التراث والتجديد" حل طلاسم الماضي مرة واحدة وإلى الأبد، وفك أسرار الموروث حتى لا يعود إلى الظهور على السطح. مهمته هو القضاء على معوقات التحرر واستئصالها من جذورها. وما لم تتغير جذور التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة- الدين والوحي- والانفعال والتأليه وعبادة الأشخاص! والسلبية والخنوع فإن الواقع لن يتغير"[3].

---

(١) التراث والتجديد (١١٤).

(٢) المرجع نفسه (١٦٦).

(٣) المرجع نفسه (٥٢).

خامس عشر: أنه ليس هناك مقياس نظري ومعيار لمعرفة التفسير الصحيح من غيره، والخلاف في التفسير مرجعه إلى اختلاف مصالح المفسرين، كما سبق بيانه من أنواع التفسير الطبقي، ولأن" الوضع الاجتماعي للمفسر هو أساس اختياره للنص -لمعنى النص- ومن ثم يكون صراع المفسرين واختلافاتهم هو أساسًا صراع اجتماعي في الواقع بناء على صراع القوى بين الأطراف"[1].

وعليه فكل قراءة للوحي وبأي طريقة كانت وبأي منظور كان هي قراءة صحيحة بشرط أن تكون قراءة بلغة العصر وتفي بحاجاته ومتطلباته، والخاطئة منها ما كانت بغير لغة العصر، فها هو ذا يقول: " والتجديد هو إعادة قراءة التراث بمنظور العصر. ليس معنى ذلك أن القراءات القديمة له خاطئة أو أن القراءات المستقبلية له غير واردة، بل كلها صحيحة، ولكن الخطأ هو قراءة التراث من المعاصرين بمنظور غير عصري. هنا يكمن الخطأ، خطأ عدم المعاصرة"[2].

سادس عشر: أن التفاسير القديمة تفسر النصوص خارج الزمان والمكان، وخاصة نصوص العقائد، والشعائر، أو النصوص المتعلقة باليوم الآخر، حتى أصبح هذا الخطاب هو السائد في خطب الجمعة والبرامج الدينية في القنوات الفضائية[3].

(١) مجلة اليسار الإسلامي (ص٣٠).

(٢) التراث والتجديد (١٣٢).

(٣) انظر: جريدة الجريدة، العدد ٢٢٩، الإثنين ٢٥ فبراير ٢٠٠٨م.

والخلاصة التي وصل إليها حسن حنفي أن قضية التفسير كلها قضية مصالح طبقية، وصراعات سياسية، فصراع التأويلات هو صراع بين قوى متصارعة، كل منها يجذب النص لحسابه، ويتخذه سلاحًا ضد الخصوم[1]، بل الدين كله من صنع السياسة[2]، يقول: " أما الصفات التي تجعل الله يسمع ويرى ويبصر كل شيء، فقد تمت صياغتها من أجل استخدام سياسي خاص "[3].

ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر فيقول: " هل هناك عقائد صحيحة وأخرى خاطئة كما هو الحال في حديث الفرقة الناجية! أم أن هناك عقائد سلطة وعقائد معارضة، وأن الذي يُحدد أحد النمطين من العقائد: الهالكة أم الناجية هو الموقع من السلطة ومن يحصل عليها"[4]، ويقول في موضع آخر: " والمسألة كلها سياسية، والعقيدة أتت لتبرير اختلاف المواقف السياسية وهو ما يدل على أن علم "أصول الدين" هو علم سياسي، وأن مشاكله كلها أتت كصدى للمشاكل السياسية، وأن الفرق الكلامية هي في حقيقة الأمر فرق سياسية، تأخذ العقيدة كسلاح أيديولوجي في مجتمع تحركه العقيدة وهي أيديولوجية العصر"[5].

وها هو ذا يقسم التراث إلى قسمين" تراث السلطة وتراث المعارضة، تراث الدولة وتراث الشعب، الثقافة الرسمية والثقافة المضادة"، ثم خلص بعد ذلك

---

(١) انظر: جريدة الجريدة، العدد ٢٧٣، الإثنين ١٤ إبريل ٢٠٠٨م، الموافق ٧ ربيع الثاني ١٤٢٩هـ.

(٢) انظر: حوار الأجيال (ص٤٣٤).

(٣) من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٤٨٥).

(٤) المرجع نفسه (١/ ٦٨).

(٥) دراسات إسلامية (ص٣٥). وانظر: (ص٣٦).

إلى أن التراث الإسلامي كله ما هو إلا نتاج الصراع الطبقي الذي دفع كل طبقة لاستحداث تراثها، والصراع على السلطة، فقال: " تراث السلطة هو تراث أهل السنة والجماعة أهل الاستقامة[1]، أهل الرواية والحديث، أمة الإسلام، في حين أن تراث المعارضة هو تراث الشيعة والخوارج والمعتزلة"[2].

وهكذا ألغى تراث الأمة الإسلامي كله ووصفه بأنه عبارة عن مصالح طبقية، وصراع قوى وصنع سياسي، دون اعتبار للجانب التعبدي فيه، الذي من أجله خلق الله الإنس والجن، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ليتسنى له أن يأتي هو بتراثه السياسي الجديد، ما دام أن القضية كلها قضية سياسية.

ولم يقتصر اتهامه للتراث الإسلامي بذلك بل تعداه إلى اتهام النبي ﷺ ووصفه بأنه رجل سياسي، فها هو ذا يتحدث عن النبي ﷺ على أنه رجل سياسة وليس نبيًا يتبع ما يُوحى إليه من ربه، كما قال الله تعالى: ﴿ قُل لَّا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾ [الأنعام: ٥٠]، وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا ۚ قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِن رَّبِّي ۚ هَٰذَا بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠٣﴾ ﴾ [الأعراف: ٢٠٣]، وقال تعالى: ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ [الأحقاف: ٩]، وغيرها، يتحدث عنه ﷺ

---

(١) يقصد بهم الشاعرة كما سبق بيانه.

(٢) هموم الفكر والوطن (ص٣٦١). وانظر: من العقيدة إلى الثورة (٥/ ٤٩٩-٥٣٦) و(٥/ ٣٩٣-٤٠٧).

كما يتحدث عن أي رجل سياسي آخر، يقول وهو يتحدث عن أسباب نزول قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيۡتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلۡعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ ۝٢٠﴾ [النجم: ١٩، ٢٠][(١)]: "ومن بين أسباب النزول هو أن النبي محمدًا كان يحمل همّ الوحدة الوطنية للقبائل العربية وتكوين دولة في الجزيرة العربية. وكانت له مشاكل مع اليهود ومع النصارى مع اليهود خاصة ومع المشركين أيضًا. فجاء المشركون إليه بعرض جيد- وأنا أتكلم عن الرسول كرجل سياسة وليس كنبي- وقالوا له: نعم أيها الأخ؛ ما المانع أن تذكر "اللات" و"العزى" لمدة سنة واحدة وقل: إنهم ليسوا بآلهة، ولكنْ لهم دور في الشفاعة عند الله، وهكذا نأتي معك ونعمل ما تشاء من تغيير النظام في الجزيرة العربية. وكان هوى الرسول مع هذا العرض؛ لأنه يحلّ له قضية المشركين، وتقسيم العائلة والأسرة والعشيرة إلى فريقين. فقال بينه وبين نفسه: إن هذا العرض يشكل بالنسبة لي كزعيم سياسي شيئًا جيدًا لأنه يحقق لي مصالحة مؤقتة مع العدو. وماذا يعني لو ذكرت اللات والعزّى لمدة سنة واحدة ثم أغيّر بعدئذ؟ ثم إن الوحي يتغير طبقًا للظروف"[(٢)].

وكم في هذا النص من الكذب والافتراء على النبي ﷺ، فقد وصفه بأنه" كان يحمل همّ الوحدة الوطنية للقبائل العربية وتكوين دولة في الجزيرة العربية"، بمعنى أنه لم يكن يحمل هم تعبيد الناس لرب الناس، وتصحيح عقائدهم، كما هو أصل دعوة الأنبياء والرسل. كما زعم بأن النبي ﷺ هوى ما عرضه عليه المشركون، وهو الشرك بالله وعبادة ما سواه، وحاشاه من ذلك ﷺ، وقد حذره ربه منه، حيث قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ أُوحِيَ إِلَيۡكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكَ لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ

---

(١) مؤيدًا ما ذهب إليه سلمان رشدي، في آياته الشيطانية، المحكوم عليه بالكفر والردة بسببها.

(٢) الإسلام والحداثة (ص٢٣٤).

وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [الزمر: ٦٥].

ثم ختم هذه الافتراءات والأكاذيب بقوله: فقال بينه وبين نفسه: إن هذا العرض يشكل بالنسبة لي كزعيم سياسي شيئًا جيدًا لأنه يحقق لي مصالحة مؤقتة مع العدو، مع مخالفته للتوحيد.

فهو لجهله بحقيقة الدين ودعوة المرسلين -صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين- يظن أن هناك فرقًا في تصرفات النبي ﷺ بوصفه نبياً وسياسياً، وأن شخصية النبي ﷺ متأرجحة بين هذه وتلك، وغير متسقة ما بين هذين البعدين! فالسياسي محمد ﷺ يمكنه أن يداهن ويقبل عرضًا سياسيًا يحطم به التوحيد!. هكذا زعم.

فالنبي ﷺ لما أَمَّنَ الناس يوم فتح مكة إلا أربعة نفر وامرأتين وسماهم، وكان منهم عبد الله بن أبي سرح، فاختبأ عبدالله بن أبي سرح عند عثمان بن عفان رضي الله عنه، فلما دعا النبي ﷺ الناس إلى البيعة جاء به عثمان رضي الله عنه حتى أوقفه على رسول الله ﷺ فقال: يا نبي الله بايع عبد الله بن أبي سرح، فرفع النبي ﷺ رأسه فنظر ثلاثًا كل ذلك يأبى، فبايعه بعد ثلاث ثم أقبل على أصحابه فقال: " أما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حيث رآني كففت يدي عن بيعته فيقتله؟ فقالوا: ما ندري يا رسول الله ما في نفسك، ألا أومأت إلينا بعينك؟ قال: إنه لا ينبغي لنبيٍّ أن تكون له خائنة الأعين"[1].

---

(١) رواه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب: الحكم فيمن ارتد، رقم الحديث (٤٣٥٩)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٣/ ٨٢٣) حديث رقم (٣٦٦٣). ورواه الحاكم في المستدرك (٣/ ٤٥) وقال: "صحيح على شرط مسلم". ووافقه الذهبي. ورواه البيهقي في السنن الكبرى (٧/ ٤٠). وصحح إسناده شيخ الإسلام ابن تيمية في الصارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ (٢/ ٢٢٠) تحقيق: محمد بن عبد الله الحلواني وآخرين، رمادي للنشر، الدمام، ط أولى ١٤١٧هـ. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٤/ ٣٠٠) حديث رقم حديث (١٧٢٣).

فانظر كيف أن النبي ﷺ مع رغبته في قتل عبد الله بن أبي سرح لم يرض بأن تكون له حال غير الحال التي رباه الله- تعالى- عليها، فقال لأصحابه ما قال.

ثم ههنا سؤال: كيف عرف حسن حنفي أن النبي ﷺ هوى ذلك العرض وقد قاله ﷺ كما زعم حسن حنفي- في نفسه؟! ثم إن في كلامه تكذيبًا لقول الحق -تبارك وتعالى- في وصف نبيه ﷺ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣-٤]، ونفيًا لعصمته ﷺ، ولا غرابة في ذلك فإن حسن حنفي يتعامل مع النبي ﷺ كما يتعامل مع أي شخص عادي، فها هو ذا يقول وهو يتحدث عن سيد الأولين والآخرين ﷺ: " وكيف يشفع الرسول لغيره وهو نفسه بشر ينطبق عليه قانون الاستحقاق، وهو نفسه محاسب مثل غيره من البشر؟ كيف يكون له هذا القدر من الشفاعة وهو أيضًا محكوم عليه وليس حاكمًا، وهو متهم وليس قاضيًا"[1].

وهذا تكذيب صريح للقرآن الكريم قال الله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١ لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا ۝٢﴾ [الفتح: ١-٢]. روى البخاري ومسلم في صحيحيهما- واللفظ للبخاري- من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه يقول: " قام النبي ﷺ حتى تورَّمت قدماه، فقيل له: غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر! قال: أفلا أكون عبدًا شكورًا؟!"[2].

---

(١) من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٤١٥).

(٢) رواه البخاري في كتاب: التفسير، باب: (لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطاً مُسْتَقِيماً)، رقم الحديث (٤٨٣٦)، ومسلم في كتاب: صفات المنافقين وأحكامهم، رقم الحديث (٢٨١٩).

إن تفسير الدين والعقائد تفسيرًا سياسيًّا؛ بمعنى أنها نشأت وبُنيت على منطلقات سياسية وصراع طبقات ومصالح وقوى متصارعة، دون مراعاة للمنطلق التعبدي؛ من الأمور التي يكاد يتفق عليها المفكرون العرب[1]، وهم بهذا القول الفج الذي تلقفوه من أساتذتهم المستشرقين[2] يمهدون لأنفسهم الطريق كي يغيروا على تراث الأمة الإسلامي ويأتوا هم بتراث جديد حسب توجهاتهم وأيديولوجياتهم المختلفة، لا سيما أن القضية كلها عندهم قضية سياسية.

إن هذا الزعم الباطل والكذب المحض والافتراء، يقوله مَنْ لا يعرف حال سلفنا الصالح، وما وصلوا إليه من مكانة، يقول مصطفى السباعي[3]: " هو قول من لم يصل ولن يصل إلى مدى السمو الذي يتصف بها علماؤنا الأثبات، ولا المدى الذي وصلوا إليه في الترفع عن الكذب حتى في حياتهم العادية[4]، ولا مبلغ الخوف

(١) انظر: التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي (ص٧٣ وما بعدها) سلطان العميري، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط أولى ١٤٣١هـ.

(٢) يقول مصطفى السباعي: " ثم يقول المستشرق- اليهودي- "جولد تسيهر" بعد أن فرغ من الكذب على الزهري: " ولم يقتصر الأمر على وضع أحاديث سياسية أو لصالح البيت الأموي..."". السُّنة ومكانتها في التشريع الإسلامي (ص٢٢٦) مصطفى السباعي، ط ثانية، بدون ذكر الناشر.

(٣) مصطفى حسني السباعي (١٩١٥-١٩٦٧)، ولد بحمص، وتعلم بالأزهر حتى حصل على الدكتوراه منه، وعلّم بدمشق، وكان عميدًا لكلية الشريعة. أنشأ مجلة "حضارة الإسلام". سجنه الإنجليز في مصر ستة أشهر، والفرنسيون في لبنان ثلاثين شهرًا، له مؤلفات كثيرة، منها "الدين والدولة في الإسلام" و"السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي". انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٣١٢،١٣١٣) للحفني.

(٤) أناس وصلوا إلى هذه الدرجة من التحرز والتحفظ من الكذب في حياتهم العادية هل يُتصور أن يكذبوا على الله ﷺ وعلى دينه؟! لا يقول هذا إلا جاهل ظالم. والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾﴾[النحل:١١٦].

الذي استقر في نفوسهم بجنب الله خشيةً ورهبةً، ولا مدى استنكارهم لجريمة الكذب على رسول الله ﷺ حتى قال منهم من قال بكفر من يفعل ذلك وقتله وعدم قبول توبته... ومن اعتاد الكذب ظن في الناس أنهم أكذب منه، واللص يظن جميع الناس لصوصًا مثله... وإلا فَمَنْ الذي يقول: إن مثل سعيد بن المسيب الذي تعرض للضرب والإهانة والتنكيل، حتى لا يُبايع بيعتين في وقت واحد فيخالف بذلك سنة رسول الله ﷺ؟ ومَنْ الذي يرضى لنفسه أن يتهم قومًا جاهروا بالإنكار على بعض ولاتهم لأنهم خالفوا بعض أحكام السنة، بأنهم استجازوا لنفسهم بعد ذلك أن يضيفوا إلى السنة أحكامًا لم يقلها رسول الله ﷺ؟ أيها الناس أليست لكم عقول تحكمون بها؟ أم أنتم تتكلمون لقوم لا عقول لهم؟"[1].

(١) السُّنة ومكانتها في التشريع الإسلامي (ص٢٠١،٢٠٢).

المبحث الرابع: الحلول التي تتنازع قضية التراث والتجديد

يرى حسن حنفي أن هذه الأقسام الثلاثة موقفه من التراث القديم، وموقفه من التراث الغربي، ونظرية التفسير؛ تشير إلى جدل (الأنا) والآخر في واقع تاريخي محدد. فالقسم الأول "موقفنا من التراث القديم" يضع (الأنا) في مواجهة تاريخها الماضي وموروثها الثقافي. والقسم الثاني "موقفنا من التراث الغربي" يضع (الأنا) في مواجهة الآخر المعاصر وهو الوافد الثقافي الغربي أساسًا. والقسم الثالث" موقفنا من الواقع نظرية التفسير" فإنها تضع (الأنا) في خضم واقعها المباشر، تحاول تنظيره تنظيرًا مباشرًا فتجد النص جزءًا من مكوناته سواء كان نصًا دينيًّا مدونًا من الكتب المقدسة أو نصًا شعبيًا شفاهيًا من الحكم والأمثال العامية. وكل من القسم الأول والثاني حضاريين ونصيّين، نصوص من التراث القديم ونصوص من التراث الغربي، بينما المحور الثالث واقع مباشر، واقع غير مدون، نص غير مكتوب[1].

وفي رأيه أن هذه الأقسام الثلاثة ليست منفصلة عن بعضها بل بينها تداخل حيث يقول: " إعادة بناء التراث القديم بحيث يكون قادرًا على الدخول في تحديات العصر الرئيسية يساعد على وقف التغريب الذي وقعت فيه الخاصة. وهي لا تعلم من التراث إلا التراث المضاد لمصالح الأمة والذي أفرزته فرق السلطان. فلم تجد حلاً إلا في التراث الغربي... ولما كانت التحديات العصرية هي الواقع المباشر الذي

(١) انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ١٩١).

يُعاد فيه بناء التراثين القديم والغربي معًا، فإن أخذ موقف نقدي منهما يساعد على إبراز الواقع ذاته وفرض متطلباته على قراءة التراثين معًا"[1].

وقد أرجع هذه الأقسام الثلاثة إلى قسمين فقط هما: النقل والإبداع، الزمان الماضي والمستقبل والمكان الحاضر الفكر والواقع، الحضارة والتاريخ، فالجبهتان الأولى والثانية كلاهما نقل من القدماء أو نقل المعاصرين، كلاهما تراث، تراث (الأنا) أو تراث الآخر، قال ابن تيمية مثل قال ماركس عنده[2].

ونظرًا لتضخم (الأنا) في نفسه فإنه يرى أن الكتابات التي تناولت موضع التراث العربي بالدرس والتحليل كلها كتابات قاصرة وسطحية، ولا تنظر إلى القضية بشمولية، وهو ما دفعه لكي ينبري لهذه المهمة الكبرى التي لم يقم بها أحد قبله، يقول: "ولكن التحليلات كلها إما جزئية ولا تشمل الكل، وإما تكتفي بمجرد التعبير عن الأماني والنيات الحسنة في تجديد التراث، وإما تعبيرات خطابية وأساليب بيانية تلهب حماس الناس وتعلن عن الكاتب أكثر ومما تكشف شيئاً، وإما أسيرة قوالب التراث الغربي تجدد من خلاله، فهو تجديد من خارج التراث وليس من داخله"[3].

ثم أخذ يتحدث عن الحلول التي تتنازع قضية "التراث والتجديد"- من وجهة نظره- بما ملخصه: أن هناك ثلاثة حلول تتنازع التراث:

الأول: من يرى الاكتفاء الذاتي بالتراث القديم[4]؛ لأن التراث القديم في نظر

---

(١) مقدمة في علم الاستغراب (ص١٢).

(٢) انظر: المرجع نفسه (ص١٢).

(٣) التراث والتجديد (ص٢٦).

(٤) هذا الحل هو ما أجمع عليه أهل السنة والجماعة.

أصحـاب هذا الحل قد حـوى كل شيء وهو ما مضى أو وهو ما هو آت، وهذا الحل تمثلـه كـما يقول مقولة: " لا يصلح هذه الأمة إلا ما صلـح به أولها"[١]، أو حديث: " خـير القرون قـرني ثم الذين يلونهـم[٢]"[٣]. وهـذا في نظره لا يعدو كونـه هروبًا إلى المـاضي، وفرارًا من معارك العصر، وقد وصف أصحاب هذا الحل بالنفاق والعجز والنرجسية[٤] والاستلاب[٥][٦]. وقد حكم على هذا الحل بالفشل، للأسباب التالية:

(١) ساق الإمام ابن عبد البر هذا الحديث بسنده عن مالك بن أنس، قال: " كان وهب بن كيسان يقعد إلينا ولا يقوم أبدًا حتى يقول لنا: اعلموا أنه لا يصلح آخر هذا الأمر إلا ما أصلح أوله. قلت: تريد ماذا؟ قال: يريد في بادئ الإسلام، أو قال- يريد التقوى". التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٢٣/ ١٠) الحافظ أبو عمر بن عبدالبر، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، مكتبة المؤيد، جدة، ١٤١٠هـ.

(٢) ليس هناك حديث بهذا اللفظ الذي ذكره، والحديث الذي يشير إليه على وجه التهكم، هو ما رواه البخاري ومسلم من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنه أن النبي ﷺقال: " خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تَسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته". البخاري في كتاب: فضائل الصحابة، باب: فضائل أصحاب النبي ﷺ ومن صحب النبي أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه، رقم الحديث (٣٦٥١). ولفظ مسلم: " خير أمتي القرن الذي يلوني". رواه مسلم في كتاب: فضائل الصحابة، رقم الحديث (٢٥٣٣).

(٣) التراث والتجديد (ص٢٧).

(٤) النرجسية لها معنيان: الأول: مجموعة الأفراد الذين يشكلون دولة، بوصفهم جسماً اجتماعيًا. والمعنى الثاني: يرادف الجنسية، وبهذا المعنى فهي مشتقة من (نرجس)، وهو عند اليونان اسم فتى أسطوري جميل الصورة، أُعجب بجمال صورته المنعكسة على صفحة الماء، فعشقها وأراد أن يعانقها فغرق، فحولته الآلهة إلى الزهرة المعروفة بهذا الاسم. ويطلق اسم النرجسية في أيامنا هذه على الشذوذ الجنسي الذي يجعل المرء غارقًا في عشق ذاته. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٨٥٣) (NARCISSISME)، والمعجم الفلسفي (٢/ ٤٦٢) جميل صليبا، والمعجم الفلسفي (ص٦٤٢،٦٤٣) مراد وهبة.

(٥) الاستلاب والاغتراب بمعنى واحد، وقد سبق التعريف بالاغتراب في (ص٤٠) من هذا البحث.

(٦) انظر: التراث والتجديد (ص٢٧-٢٩).

١. سيادة النظرية الإلهية على الفكر النظري، ولذلك خرج تصور أنصارها لنظام الواقع على أنه حكم إلهي. وبدا أن الغاية هي الدفاع عن الله وليس التغيير الاجتماعي. وبدت الدعوة دينية متطاولة على السياسة، وغير قادرة على ممارسة قضايا التغيير الاجتماعي التي تحتاج إلى علم دون دين، وإلى واقعية دون إيمانية مسبقة.

٢. عدم قدرة أصحاب هذا الحل على تحويل الإلهيات إلى فكر نظري.

٣. سيادة التصور الثنائي في التراث، مثل: خالق ومخلوق، أعلى وأسفل، غيب وشهادة، روح وبدن، دنيا وآخرة، وهذه الثنائية في نظره هي أساس كل مظاهر الازدواجية في سلوكنا القومي.

٤. معاداة التراث القومي للجماهير واستبداله بتراث آخر منقول لا تجد فيه الجماهير ذاتها.

٥. الفصل بين الأيديولوجية والأخلاق وهو ما يجعل الجماهير التي ما زالت تربط بين الحق والخير نافرة من الانتساب إلى الجماعة الثورية والتوجه إليها بقلبها[١].

ثم إن العمل بهذا الحل يفضي إلى طريق مسدود، ومحفوف بالمخاطر، والبديل هو الرجوع إلى الطبيعة، يقول حسن حنفي: " العود إلى المنبع- العود إلى الكتاب- إذن طريق مسدود محفوف بالمخاطر والصعوبات. ولكن ما البديل؟ البديل هو "العود إلى الطبيعة" فالطبيعة هي مصدر الفكر، وليس الفكر مصدرًا للطبيعة[٢]

(١) انظر: المرجع نفسه (ص٣٧-٤٤).

(٢) تماشيًا مع الفكر الماركسي الذي يرى أن الفكر نتاج المادة.

التي أعطى سبينوزا أساسها النظري في القرن السابع عشر... كانت هذه الحركة مصدرًا للتمرد... والتحرر من الدين اللاهوتي ونشأة الدين الطبيعي وللتمرد من التربية القائمة على الثواب والعقاب وإرساء لمبادئ التربية الطبيعية، وللتحرر من القانون الإلهي المفروض..."[1].

الثاني: من يرى الاكتفاء الذاتي بالجديد. وينطلق أصحاب هذا الاتجاه من أن التراث القديم لا قيمة له في ذاته، ولا يحتوي على أي عنصر للتقدم، وهو جزء من تاريخ التخلف أو أحد مظاهره، ولذا فإن الارتباط به نوع من الاغتراب ونقص في الشجاعة، وتخلٍّ عن الموقف الجذري الذي يؤدي تبنيه إلى النهضة. ومن -وجهة نظر حسن حنفي- فإن هؤلاء على" حق من حيث المبدأ وعلى خطأ من حيث الواقع، فتسرع بإعادة البناء والقديم ما زال قائمًا بعد"[2]؛ لأنهم يبنون فوق جدران متهدمة، ولا يبذلون جهدًا من أجل رفع الأنقاض لتشييد بناء جديد، فلا بد من القضاء على القديم تمامًا حتى يتسنى لهم البناء على أساس صلب على حد زعمه ونصيحته.

ثم إن أصحاب هذا الحل- في نظره- يقعون في مشكلة أخرى، وهي: أنهم يتناسون أن الشعوب لا تتغير في لحظة، ولذلك فإن أصحاب هذا الاتجاه مصابون بقصور النظرة العلمية والتقليد والازدواجية[3].

والخلل العلمي الذي يقع فيه أصحاب هذا الحل هو إسقاطهم التراث تمامًا، مع أنه لا يخلو من قيمة، فهو- كما يقول حسن حنفي- وإن لم يكن كفاية أو غاية في

---

(١) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١٨٤).

(٢) انظر: التراث والتجديد (ص٢٩).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ص٢٩).

ذاته فإنه وسيلة مهمة في التغيير؛ لأنه بمنزلة المخزون النفسي للمعاصرين، وأحد مكونات الواقع التي لا يمكن تجاهلها، والجماهير التي تتمسك به لا يمكن تبديلها بجماهير جديدة، بل يجب تطوير ما هو موجود بالفعل من دون الانسياق وراء أوهام وأحلام.

فهو يريد استعمال الدين استعمالًا نفعيًّا بما يحقق له ما يريد، ثم يتجاوزه إلى أن يصل إلى اشتراكيته المفضلة، أو بعبارة أخرى: يريد أن تكون بداية التغيير من الدين بحكم أن الشعوب التي يريد أن يغيرها تؤمن بهذا الدين، حيث يقول: " أنا أبدأ وهو ما يؤمن به الناس. ومهمتي – حتى لو آمنوا بالشيطان أو بأي شيء آخر – هي أن أستفيد من إيمانهم كطاقة وأستغله لتغيير الواقع مؤقتًا، حتى أقضي على الأميّة، وحتى أعيد تنظيم المجتمع، وأسلّم المجتمع الذي نقلته من مرحلة إلى مرحلة، إلى الإخوة العلمانيين... نحن نعيش في غرفة مغلقة وبابها مقفل مرتين بالمزلاج وصدِئ منذ ألف سنة... مَنْ قادر على أن يضع بضع نقاط من الزيت على هذا الباب الصَّدِئ ويحاول قدر الإمكان أن يفتحه... فإذا ما فُتح بالمزلاج مرتين فلست أنا الذي أفتحه... فأقل هواء علماني ليبرالي يمكن أن يفتحه. لا يهمني، المهم أن يُفتح الباب. ومهمتي أنا هي تسليم الأمة لمن تشاء"[1].

والتقليد يرتبط بأن من يتبنون هذه الرؤية لا يفعلون شيئًا سوى استعارة تجارب مجتمعات أخرى وخلعها من سياقها الاجتماعي ومحاولة زرعها في مجتمعاتنا المختلفة. وقد يصل الأمر بهؤلاء إلى مستوى خطير لا يقتصر على التبعية الفكرية

---

(١) الإسلام والحداثة (ص٢٢٤).

فقط، بل يصل إلى حد العمالة وخيانة الوطن، يقول حسن حنفي: " وقد يصل الأمر إلى حد الخيانة للوقوع بالإضافة إلى التبعية الفكرية التي قد تصل أيضًا إلى حد العمالة، ذلك لصدور الجديد عن بيئة ثقافية مغايرة لبيئة الثقافة الوطنية"[(١)].

والحل الثالث: يتمثل في" التوفيق بين التراث والتجديد"[(٢)]، ويعني هذا الأخذ من القديم بما يتفق مع العصر، وإرجاع الجديد لمقياس القديم، واستيعاب مزايا كلا الحلين السابقين. لكن أصحاب هذا الاتجاه يقعون- في نظره- في التلفيق، وإن كانت محاولاتهم تأخذ شكلين اثنين: الأول: هو التجديد من الخارج، أي: انتقاء مذهب أوروبي حديث ثم قياس التراث عليه. والثاني: التجديد من الداخل، بمعنى إبراز أهم الجوانب الإيجابية والتقدمية في تراثنا القديم ورؤية مشكلات العصر من خلالها. وهنا يمكن الحديث عن عقلانية المعتزلة، ومبدأ الشورى في الحكم، والرؤية الاقتصادية الإسلامية في الملكية العامة، والتصور القانوني في التشريع... إلخ. لكن جميع محاولات هؤلاء، فضلًا عن أنها جزئية، يغلب عليها طابع الانتقائية[(٣)]، يقول حسن حنفي: " لا يعني "التراث والتجديد" أية نزعة توفيقية بين القديم والجديد؛ لأن التوفيق بهذا المعنى عمل غير علمي يخضع لمزاج شخصي للباحث أو لاختيار مسبق للفيلسوف أو يقوم على هوى يقضي على موضوعية القديم والجديد على السواء"[(٤)].

(١) انظر: التراث والتجديد (ص٢٩،٣٠)، والدين والثورة في مصر (١/ ١١).

(٢) انظر: التراث والتجديد (ص٣١). الصواب أن يسمى هذا تلفيقًا وليس توفيقًا، إذ كيف نوفق بين دين الله تعالى وبين الفلسفات البشرية ؟!

(٣) انظر: المرجع نفسه (ص٣١،٣٤).

(٤) المرجع نفسه (ص٥٨).

والسؤال المطروح بعد ذكره لهذه الحلول واستدراكاته عليها هو: ما الحل الصحيح للتجديد من وجهة نظر حسن حنفي؟ والجواب: الحل هو "إعادة تفسير التراث طبقًا لحاجات العصر"[1]. وعند هذا الحد يكتمل منطق التغيير، فتغيير المجتمع يعتمد على تغيير المخزون النفسي للجماهير، والذي يعتمد بدوره على التراث الجماهيري، وإعادة تفسير التراث طبقًا لحاجات العصر هو مفتاح حركة التغيير الآلية، لذلك كانت نظرية التفسير عنده هي غاية المشروع بأسره، وخاتم أقسامه[2].

ومن الحلول عنده- أيضًا- "إعادة كل الاحتمالات القديمة، بل ووضع احتمالات جديدة واختيار أنسبها لحاجات العصر..."[3].

والسؤال: مَنِ الذي يختار الأنسب للعصر؟ وما معايير هذا الاختيار؟ وغير ذلك من الاستفهامات التي تدل على أن أصحاب هذه المشاريع قد بيتوا أفكارًا مسبقة يريدون تحقيقها والوصول إليها بأي طريقة كانت، حتى لو كان بالكذب على الآخرين وتقويلهم ما لم يقولوا، كما فعل حسن حنفي.

نضج مشروع "التراث والتجديد" وصاحب المشروع أثناء دراسته في جامعة السربون بفرنسا، وكان البيان النظري للمشروع؛ هو كتابه "التراث والتجديد- موقفنا من التراث القديم" مقدمة أحد أجزاء رسالته للدكتوراه، حيث يقول:

---

(١) المرجع نفسه (ص١٣).

(٢) انظر: منطق ومنهج التغيير الاجتماعي عند اليسار الإسلامي (ص١٠) كريم الصياد، مجلة الحوار التونسية، عدد سبتمبر ٢٠٠٦م.

(٣) انظر: التراث والتجديد (ص٢٧-٣٤).

"...وكان قد صدر منها "التراث والتجديد" عام- ١٤٠٠هـ-،١٩٨٠م وهو المقدمة الأولى للرسالة، المقدمة المنهجية"[١].

وقد ساهم في ظهور هذا المشروع أمران:

أولهما: هزيمة حزيران سنة ١٣٨٦هـ الموافق ١٩٦٧م، التي أدت إلى تفجر الصراع الطبقي في مصر، وفي ظل هذا الوضع لم يعد الحزب الرسمي الناصري قادرًا على لجم النقد له وللأوضاع في البلاد من التيارات الأخرى المناوئة له، وهو ما فتح المجال أمام المثقفين المصريين على اختلاف توجهاتهم للإدلاء بمشروعاتهم ذات الأفكار والإيديولوجيات المسبقة- وإن أنكر أصحابها ذلك- تحت شعار البحث عن جذور الهزيمة وشروط النهوض، فها هو ذا يصف الحال بعد هزيمة ١٣٨٦هـ، الموافق ١٩٦٧م، قائلاً: "بعد هزيمة حزيران يونيو ١٩٦٧م- ١٣٨٦هـ- تحول كثير من الشباب العربي مفكرين وأدباء وشعراء إلى التفكير في ذواتهم وواقعهم لمعرفة أسباب الهزيمة وشروط المقاومة... خرجوا من عزلتهم وتركوا أعمالهم "الأكاديمية"، وتوجهوا إلى الشارع العربي، وخاطبوا الجماهير العربية من أجل بناء الوعي القومي كما فعل فشته... فالهزيمة كانت في الفكر والروح وفي الوعي قبل أن تكون في ساحة القتال"[٢].

ويقول: "وبعد هزيمة ١٩٦٧ ظهر المشروع في بدايته من جديد على مستوى جماهير القراء وليس على مستوى المتخصصين على أنه جدل بين الأنا والآخر في قضايا

---

(١) من النص إلى الواقع (١/ ٩).

(٢) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٧).

معاصرة بجزأيه... وكانت أول دراسة مفصلة لذلك "موقفنا من التراث الغربي" وإعطاء نماذج لكيفية قراءة الآخر من منظور الأنا وطبقًا لحاجاته مثل العقلانية والتنوير وفلسفات الدين وفلسفات الثورة... وبعد الردة وفي عصر الثورة المضادة صدر البيان النظري عن الجبهة الأولى "التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم""[1].

فخرج هذا المشروع المؤدلج من عزلته واجدًا في هزيمة ١٩٦٧م مناخًا مناسبًا له، بغض النظر عما ذكره "حسن حنفي" من أن الدافع والحافز له ولغيره من المثقفين هو تلك الهزيمة، وأنها هي التي دفعتهم إلى التفكير في هذه النكسة التي حلت بمصر ومحاولة طرح أفكار ورؤى للخروج منها[2]. وقد هيّأت له هذه الهزيمة فرصة لإقامة منهج فينومينولوجي اجتماعي، الهدف منه، كما يقول: " مخاطبة الجماهير العربية بأسلوب مباشر، وتجاوز المناهج العلمية الأكاديمية الإحصائية النظرية أو التطبيقية من أجل اتصال مباشر بالفكر ورؤية مباشرة للواقع"[3].

وقد ذكر أن مشروعه هذا قد تراءى له في منتصف الخمسينيات[4]، وقد حاول التعبير عنه قبل هزيمة ١٩٦٧م -١٣٨٦هـ، ولكن مقص الرقيب كان له بالمرصاد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان النظام الناصري يفرض عزلة حقيقية على كل المخالفين له، مع أن بداية ظهور مشروع حسن حنفي كان في جو ناصري وبلغة

---

(١) مقدمة في علم الاستغراب (ص٦٦،٦٧).

(٢) انظر: الدين والثورة في مصر (٢/ ٤٧).

(٣) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٧،٨).

(٤) انظر: دراسات إسلامية (ص٢٦٩ الهامش). يقول حسن حنفي: " وبدأت الإعداد لمشروع "التراث والتجديد" وبدأت بالكتابة في مناهج الدراسة للفلسفة الإسلامية". الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٥٢). وهذا كان قبل عام ١٩٦٧م.

ناصريـة، وهـذا ما كان واضحًا في كثير من مقالاته التـي تبدو فيها اللهجة الناصرية واضحـة في مقالات القسـم الأول من قضايـا معاصرة في فكرنا المعاصر في القسـم الثامن والتاسع[1]، يقول حسن حنفي: " وبالرغم من أنني كنت ثوريًا إلا أنني كنت إسـلاميًا ثوريًـا. وبالرغم مِـنْ أن الناصرية كانت ثورة إلا أنـه كان يغيب عنها النقد العلني. كانت لا تقبل إلا التبرير والدفاع... ومقالاتي التي كان يحذف منها الرقيب حتى تلك التي كانت على لسان الفلاسفة الغربيين"[2].

وثانيهما: انحسـار المـشروع الناصري وتراجعه، وهو ما كان سـببًا في ازدهار مـشروع الـتراث والتجديـد[3]، فبعـد عودته من الولايـات المتحـدة الأمريكية عام ١٣٩٤هـ، الموافـق١٩٧٥م، وجد المناخ العام مهيأً لاسـتقبال مشروعـه، الذي قد تأخـر كثـيرًا، كما يقـول: " لقد تأخر "الـتراث والتجديد" أكثر وهـو ما يجب، ولكن آن الأوان لظهـوره في مطلـع القـرن الخامـس عـشر الهجـري وإبان يقظة الإسـلام الحديثة... لإعـادة بناء علم أصول الدين التقليدي! كأيديولوجية ثورية للشـعوب الإسلامية تمدها بأسس النظرية العامة وتعطيها موجهات السلوك"[4].

ومن عام ١٣٩٤هـ الموافق ١٩٧٥م، بدأ حسـن حنفي نشـاطًا محمومًا في مصر والعـالم العـربي لنشر مشروعـه الأيديولوجي. وقـد اقتضت تلك الفـترة- فترة حكم السادات- أن يُكثر من الحديث عن الدين مواكبة للواقع ومسايرة له وخاصة في كتابه

(١) انظرها من (٢١٩-٢٨٣).

(٢) هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٣٥). انظرها من (٢١٩-٢٨٣).

(٣) انظر: التراث، الغرب، الثورة، بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي (ص١٧، ١٨) ناهض حتّر، شقير وعكشة (مطبعة كتابكم) عمان- الأردن ١٩٨٥م.

(٤) التراث والتجديد (ص٩).

"الديـن والثـورة"، وهو ما حدا ببعض العلمانيين والماركسـيين والنصارى اتهامه بأنه انتكـس وأصبح أصوليًا سـلفيًّا، حيث يقـول: " ثم بعد ذلك بعد اختفـاء عبد الناصر وخلافة السـادات له وبداية حرب أكتوبر وانتعاشها وبعد زيارة القدس، بدأت أكتب من جديد، فكانت جل كتاباتي عن الدين، وبعض الناس قال: إنني تحولت إلى أصولي سلفي[1]... في ذلك الوقت كان ما يسمى التيار الإسلامي المستنير أو الإسلام السياسي أو اليسار الإسلامي، لكن أطلق علينا "التراثيون الجدد" أي: أننا نبدأ بالإسلام وليس هـذا صحيحًـا، نحـن نحـاول رد الحياة مـن جديد إلى المـشروع القومي العـربي، لكن نظرًا إلى أن السـادات كان يستعمل الدين باسـتمرار، إما ضد الجماعات فيما بعد أو مع الجماعات أولًا، من أجل رفض الشـيوعيين ورفـض الناصريين إلى آخره؟ فغلبت على كتاباتي في ذلك الوقت قضية الدين، وهذا ما اتضح في " الدين والثورة في مصر" ثمانية أجـزاء... فأنا لم أتحول إلى سـلفي أصـولي كما يُثار حاليًا من بعـض العلمانيين في مصر، ولكـن نظـرًا لأن الديـن كان دخل في أتون المعركـة، إما الدين باعتبـاره أداة للتقدم أو الديـن باعتباره دفاعًا عن بعض السياسـات- فوجب أن يسـتأثر بذلك الاهتمام، لكن على أية حال في فترة أخيرة ظهر أن "من العقيدة إلى الثورة " و"الدين والثورة في مصر"، هي الأفكار نفسـها ولكـن من "العقيدة إلى الثورة" مكتـوب إلى المتخصصين و"الدين والثورة في مصر" مكتوب كثقافة جماهيرية عامة"[2].

---

(١) ممن اتهمه بهذه التهمة التي لا يقبلها حسن حنفي: فيصل دراج، وأديب ديمتري، وعبد العظيم أنيس، وجورج قنواتي، وناهض حتر، ومعظم الدارسين الماركسيين. انظر: مقدمة في علم الاستغراب (ص٦٩).

(٢) سؤال الأصالة لم يعد مطروحاً، مجلة نزوى، العدد التاسع ٢٠٠٥م.

المبحث الخامس: أهداف مشروع التراث والتجديد

بعد هذا العرض المختصر لمشروع "التراث والتجديد" وذكر بعض الأسباب التي أدت إلى ظهوره وبروزه؛ ظهر للباحث جملة من الأهداف التي يريد حسن حنفي تحقيقها من وراء هذا المشروع وهي كالتالي:

الهدف الأول: تحويل القضايا العقدية والمسلّمات الشرعية إلى أفكار وآراء بشرية، ونظريات عقلية متطورة قابلة لكل التفسيرات، وإلى أيديولوجية فكرية، من خلال إعادة ترتيب قضايا علم الكلام العلم المقلوب في نظره، يقول: " إن المتأمل في علم الكلام أولًا، وفي الوحي ثانيًا، أي: الكلام ليرى بوضوح تام أن علم الكلام علم مقلوب، وفي هذا القلب تتحدد كل موضوعاته على نحو معين، وتصبح كل مشاكله مشاكل كاذبة. وتظهر الحاجة إلى إعادة وضع هذا العلم وضعًا صحيحًا حتى تحل كل مشاكله"[1]، وتصحيح هذا العلم المقلوب- على حد زعمه- لا بد أن يتم عن طريق تحويل الخطاب من السماء إلى الأرض، وتكون الانطلاقة من الواقع لا من الوحي، من المصلحة لا من النص، والعناية بموضوع الإنسان الذي هو محور الخطاب الإلهي وقصده، بدل العناية بالنص الإلهي الذي كان محور الخطاب الكلامي. وهذا لا يتم له إلا بإعادة بناء اللغة العربية- لغة القرآن- من جديد، وابتكار لغة جديدة تمده بمصطلحات ومفاهيم مناسبة لعصره وتفي بحاجاته

(١) من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٥٥٦).

ومتطلباته، وتساعده على هذا الترتيب، يقول: " ليس الغرض من التأصيل العقلي المصلحي هو الهجوم على "الملحدين" والدفاع عن عقائد الدين، بل إيجاد البراهين على الصدق الداخلي للعقائد عن طريق التحليل العقلي للخبرات الشعورية- هذا فيه اطّراح للوحي- الفردية والجماعية وبيان طرق تحقيقها من أجل إثبات الصدق الخارجي لها وإمكانية تطبيقها في العالم"[1].

فعلم أصول الدين- في نظره- علم إنساني ويمكن تأسيسه على العقل وبناؤه على الواقع، حيث يقول: " وموضوعات علم أصول الدين موضوعات شعورية أساسًا يمكن تأسيسها عقلًا أو بناؤها واقعًا"[2]، وقد جعل الحس شرطًا من شروط التواتر، فالنص عنده لا يعطي خبرًا جديدًا مستقلًا عن المعارف الحسية والعقلية، وكأن الوحي تحصيل حاصل[3].

فهو لا يستطيع تحقيق هذا الهدف إلا بالسير على خطى هيجل، فها هو ذا يشيد بعمله فيقول: " لقد استطاع هيجل في أروع مثل عرفه تاريخ الأديان حتى الآن وتاريخ البشرية جميعًا، تحويل الدين إلى فكر، والوحي إلى عقل، والأسطورة إلى وجود، والعقيدة إلى كون، والله إلى تاريخ. فكل شيء ينتهي في الفكر، والفكر نفسه مقدمة للوجود أو إلى لحظاته، ومن ثم لا نجد عند هيجل هذا الفصل بين النقل والعقل أو بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والحكمة على ما يُقال في تراثنا، فالنقل هو العقل، والدين هو الفلسفة، والشريعة هي الحكمة، أي: أن هيجل

(١) المرجع نفسه (١/ ٣٣).
(٢) المرجع نفسه (١/ ٣٦٠).
(٣) المرجع نفسه (١/ ٣٩٦).

استطاع القضاء على ثنائية المعرفة التي ما زالت تطحن الروح البشرية حتى الآن، وتقسم الجماعات إلى نقلية وعقلية، والبيئات إلى محافظة ومتحررة، والمناهج إلى قبلية وبعدية... حوّل هيجل الدين إلى فكر، والفكر لديه وجود، فكما قضى على ثنائية الحقيقة، حقيقة إلهية من جانب وحقيقة إنسانية من جانب؛ قضى أيضًا على ثنائية الدين والدنيا على ما يُقال في تراثنا القديم، فتطور الدين مطابق لتطور التاريخ، وكلاهما يبغي تحقيق العقل أو اكتمال الروح أو استقلال الوعي كما يقول لسنج في تربية الجنس البشري، لا يوجد لدى هيجل هذه الثنائية التقليدية بين المقدس سواء كان فكرًا أو شريعة أو كتابًا أو مكانًا أو زمانًا أو شخصًا أو هيئة أو مؤسسة أو تاريخاً، وبين الدنيوي، فالمقدس هو الدنيوي والدنيوي هو المقدس، أي: لا فرق بين الدين والدنيا أو بين الدنيا والآخرة، فتاريخ العالم هو يوم القيامة... يمكننا إذن القضاء على الثنائية في حياتنا المعاصرة بين الدين والدنيا سواء بالنموذج الذي قدمه هيجل أو بالغوص في تراثنا القديم... لقد استطاع هيجل أن يحول الدين إلى إيديولوجية على ما نقول بلغتنا المعاصرة... وحول الوحي إلى معرفة مطلقة تشمل الفكر والوجود، الذاتية والموضوعية ..."[1].

وجريًا خلف هيجل فقد جعل هذا الهدف هو الغاية القصوى لمشروعه "التراث والتجديد"، حيث يقول: "وإذا كان التراث قد أعطانا علومًا عقلية عبر فيها عن آخر ما وصلت إليه قدرته من تعقيل للنص، وتنظير للوحي، وإذا كان التجديد باستطاعته تحويل هذه العلوم التقليدية- الكتاب والسنة- إلى علوم إنسانية؛ فإن

(١) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٢٢١-٢٢٣).

العـصر الحاضر يـود القيام بخطوة أكثر تقدمًـا وهي تحويل العلوم الإنسـانية وريثة العلوم التقليدية إلى أيديولوجية. وتلك هي الغاية القصوى من "التراث والتجديد". فإذا قال القدماء: الإنسـان حيوان ناطق؛ فإننا نقول: الإنسـان حيوان أيديولوجي. فالعلوم العقلية القديمة بتحويلها إلى علوم إنسانية معاصرة يمكن بعد ذلك تحويلها إلى إيديولوجيـة تجيـب مطالـب العصر[1]... "الـتراث والتجديـد" في النهاية إن هو إلا تحويـل للوحـي من علوم حضارية إلى أيديولوجية أو ببسـاطة تحويل للوحي إلى أيديولوجية"[2].

وقـد جعل من المهـام التي دفعته إلى كتابة "من العقيدة إلى الثورة" تطوير علم أصول الدين والانتقال به من الأشعرية إلى الاعتزال، وفي هذا يقول: "ومحاولتنا هذه "من العقيدة إلى الثورة" هو انتقال من بناء العلم الأشـعري إلى بناء العلم الاعتزالي عن طريق اكتشاف العدل وراء الإلهيات والسمعيات معًا... مطورًا بناء علم أصول الدين الاعتزالي، ولاحقًا بالحركات الإصلاحية الحديثة"[3].

فهـو يريـد جعل العقائـد كلها" عقليات تقـوم هي ذاتها عـلى التجارب الحية أي: الوجدانيات التي تنكشف "الواقعيات" من خلالها أي: واقع العصر، وقضاياه المصيرية وأحداثه التاريخية"[4]؛ لأن العقائد- عنده- ما هي إلا" اجتهادات ومواقف

---

(١) وهل دين الله الذي شرعه ورضيه لا يفي بهذا الغرض؟!

(٢) التراث والتجديد (ص١٧٥).

(٣) من العقيدة إلى الثورة (١/ ١٦٦).

(٤) المرجع نفسه (١/ ١٧٤).

محتملة"[1]، وبناء على ذلك فـ" كل التفسيرات ممكنة"[2]، بشرط أن يكون فيها" تلبية لمطالب العصر. فلا توجد صحة نظرية بقدر ما هناك من فائدة عملية... ثم العود من جديد للقيام بنفس المهمة في تأصيل جديد عقلي مصلحي! لعلم أصول الدين على أساس من اجتهاد العصر والاكتساب النظري والعملي للصواب"[3].

وهذا يعني أن الدين يصبح مجرد أفكار بشرية وآراء متصارعة قابلة للتغير في أي لحظة وحسب مطالب العصر؛ لأن الإيديولوجية تعني: علم الأفكار، وهناك فرق كبير بين الأفكار البشرية والعقائد الربانية المبنية على قال الله وقال رسول الله ﷺ.

والسبب في ذلك أنه لا يؤمن إلا بوجود فلسفة واحدة، عربية كانت أو يونانية أو غربية، حيث يقول: " فالفلسفة تَعدُّدُ وجهات نظر، وصراع آراء، ولا يوجد فيها

---

(١) المرجع نفسه (١/ ٤٢).

(٢) المرجع نفسه (١/ ٤٢).

(٣) المرجع نفسه (١/ ٤٣،٤٢).

رأي صحيـح والآخر باطل، كما يروج عادة في حديث "الفرقة الناجية"[١]، كل رأي يعبر عن جانب من الحقيقة، وكل عصر يعبر عن روحه، ومن ثم تقوم الفلسفة أساسًا عـلى التعددية، وفي الوقت الذي تتحول فيه الفلسـفة إلى رأي واحد ينتهي الفكر... إن شرط تخلص الفكر الوطني من التبعية هو التخلي عن مناهج النقل..."[٢].

(١) يشير إلى حديث الفرقة الناجية، الذي قال فيه النبي ﷺ: " تفرَّقت اليهود على إحدى وسبعين أو اثنتين وسبعين فِرقة، والنصارى مثل ذلك، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقةً". رواه الإمام أحمد في المسند (١٤/ ١٢٤) ح (٨٣٩٦) تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ثانية ١٤٢٠هـ ورواه أبو داود في سننه (٤/ ١٩٧) ح (٤٥٩٦)، وقال الألباني: حسن صحيح. ورواه الترمذي في جامعه (٥/ ٢٥) ح (٢٦٤٠) محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت. وقال: حسن صحيح. وأقر المنذري تصحيح الترمذي للحديث، كما في تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي (٧/ ٣٣٣) الحافظ أبي العلا محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى ١٤١٠هـ. ورواه ابن ماجه في سننه (٢/ ١٣٢١) ح (٣٩٩١)، والضياء المقدسي في الأحاديث المختارة (٣/ ١٧٧)، وابن حبان في صحيحه (١٤/ ١٤٠) ح (٦٢٤٧) محمد بن حبان أبو حاتم البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ. وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط البخاري. ورواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين (١/ ٢١٧)، وقال: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي. وقال شيخ الإسلام: " الحديث صحيح مشهور في السنن والمسانيد؛ كسنن أبي داود والترمذي والنسائي". مجموع الفتاوى (٣/ ٣٤٥). وانظر: (٢٤/ ١٧١). وقال البيهقي: " حسن صحيح". التذكرة في الأحاديث المشتهرة (١/ ٢١٦). وصححه الشاطبي في الاعتصام (٣/ ١٢٢). وقال الألباني: " فقد تبين بوضوح أن الحديث ثابت لا شك فيه، ولذلك تتابع العلماء خلفًا عن سلف على الاحتجاج به حتى قال الحاكم في أول كتابه "المستدرك": إنه حديث كبير في الأصول. ولا أعلم أحدًا طعن فيه إلا بعض من لا يعتد بتفرده وشذوذه، أمثال الكوثري". سلسلة الأحاديث الصحيحة (١/ ٣٦١، ٣٦٢). بل عُد هذا الحديث من الأحاديث المتواترة. انظر: نظم المتناثر من الحديث المتواتر (١/ ٤٥) ح (١٨) محمد بن جعفر الكتاني، تحقيق: شرف حجازي، دار الكتب السلفية، القاهرة. وفيض القدير شرح الجامع الصغير (٢/ ٢١) عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط أولى ١٣٥٦هـ.

(٢) الدين والثورة في مصر (١/ ٢٩٣، ٢٩٤).

ومن خلال نفي الحقيقة المطلقة وتكريس التاريخية، وطبع كل المعارف بها، ولا شيء يحدث خارجًا عنها، ومتى تغير التاريخ تغيرت المعارف حتمًا ولا بد، يقول: " ولا شيء يحدث بها في ذلك الفكر إلا في المجتمع والتاريخ"[1].

وهذا الهدف متفرع على المبدأ الحداثي الغربي- أو قل التطبيق الغربي لروح الحداثة- القاضي بالتوسل بالعقل دون سواه، وخطتهم في التاريخ متفرعة على المبدأ الغربي الذي يقضي بالتعلق بالدنيا دون سواها[2].

وقد استعمل في تحقيق هذا الهدف البعد الإنساني والتاريخي، فهما كما يقول: "البعدان المستتران في تراثنا القديم والواضحان في العصر الحاضر"[3].

وبهذين البعدين- الإنساني والتاريخي- يحقق ما يريد من هدم الدين عقيدةً وشريعةً، فالحضارة الإسلامية في نظره بدلًا من أن تكون مركزة حول الله عز وجل تصبح مركزة حول الإنسان، ويصبح الإنسان هو الإله الجديد عنده، حيث يقول: "وكانت أول محاولة لإعادة بناء الحضارة الإسلامية على مستوى الشعور من أجل اكتشاف الذاتية حتى نعيد بناء حضارتنا، ونعيد اختيار محاورها وبؤرها، بدل أن تكون مركزة حول الله تصبح مركزة حول الإنسان"[4].

---

(١) هموم الفكر والوطن (١/ ٧٠).

(٢) انظر: روح الحداثة (ص١٨١ و ١٨٩).

(٣) التراث والتجديد (ص١٨٠).

(٤) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣١).

والبعـد التاريخـي الذي يدعو إليه يقـضي تمامًا على الوحـي ولا يعده مصدرًا للمعرفـة، اللهم إلا نظريًا ومرحليًّا فقط[1]؛ لأن البشرية سـتصل إلى درجة النضوج عبر مراحل التطور والنضج.

ومصطلـح التاريخية هـذا مرتبط بالفكر الوجـودي، إذ إن المفهوم الذي يعبر عنه هو: أولوية البعد المادي والاجتماعي وتبعية المعرفي له. وهو مفهوم قديم يستمد جذوره الأصلية من الماركسـية التي كانت من أوائل من قدم تأصيلًا نظريًّا وفلسـفيًّا شاملًا لهذا الاقتراب في الفكر الإنساني المعاصر، فهي قد قامت بقلب روابط السببية، واسـتنادًا إلى هذا القلب أنشـأت الماركسـية علـمًا تاريخيًّا فسرت به أحـداث التاريخ على أسـاس العوامـل المادية وحدها، وهي ترجع أساسًـا إلى عوامل اقتصادية، وقد طبقـت مبادئ الماديـة على التاريخ والمجتمـع. وعليه فالمجتمع عنـد المادية التاريخية ليـس مجمـوع الأفراد، بل مجمـوع العلاقات، يقـول إنجلز: " وفقًـا للمفهوم المادي للتاريخ، العامل المحدِّد في التاريخ هو في التحليل الأخير، إنتاج وتكرار إنتاج الحياة الواقعية"[2].

كما يسـتمد- حسـن حنفي- كثيرًا مـن روحه من الـتراث الوضعي في الفكر الغـربي الحديث، فهو المعبر عن روح الثـورة الحديثة وقوة الرفض الجديدة في نظره،

---

(١) يقول حسن حنفي وهو يتحدث عن فكرة الإله عند لسنج: " ومحاولة لسنج هنا إثبات المصدر الإلهي للكتاب عن طريق النبوات والمعجزات محاولة مؤقتة لأنه فيما بعد سيرفض المعجزات كدليل صدق على الوحي، ولن يرضى إلا ببرهان العقل، كما سيعلن نهاية النبوات وبداية نور العقل الطبيعي، وأن دين الوحي هو دين الطبيعة". تربية الجنس البشري (ص١٣١).

(٢) حول الدين (ص٢٠٣). وانظر: المعجم الفلسفي (ص٥٥٤) مصطفى حسيبة.

والمحـرك لـه الفعل الإنسـاني الفـردي والجماعـي، وهو الـذي بدأ في نظـره بتوجيه الضربـات القاضيـة نحو الديـن، وضد القوى المجهولـة! التي تُسـيّر التاريخ. وبدا التاريـخ على أنه مسـار في الزمان، وانتقال من الماضي إلى المسـتقبل، وتحدد بُعدُه بين الماضي والمسـتقبل وليس بين الأعلى والأدنى، ومن ثـم انتقل المحور الرأسي الديني إلى المحور الأفقي الإنساني، وورث الإنسانُ الله واستعاد عرشه في الكون[1].

فحسـن حنفي يريد الوصول من خلال مصطلح التاريخ أو التاريخية إلى رفع الوصايـا الدينيـة عن العقل؛ لأن العقـل قد كمل، يقول- تحت مبحـث: لماذا غاب التاريـخ في تراثنـا القديم؟-: " وإن التاريخ كله لهو قصة تحـرر البشرية من الوصايا الخارجية للسلطتين الدينية والسياسية"[2].

ومصطلح التاريخية" يتعلق بصياغة علمية مستخدمة، خصوصًا من قبل الفلاسفة الوجوديـين للتحـدث عن الامتياز الخـاص الذي يمتلكه الإنسـان في إنتاج سلسـلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية"[3].

وهـذا يعنـي أن النـص نِتـاج المجتمـع والثقافـة التي نشـأ في ظلهـا، ويقضي ضرورة أن صلاحيتـه وملاءمته تكون محصورة في المجتمع الذي نشـأ فيه، ولا يلزم المجتمـع الـذي يأتي بعـده، فكل مجتمع لـه نصوصه الخاصـة به، وذلـك عن طريق "أسـباب النزول الثانية" كما يسميها حسن حنفي[4]، أو "الرسالة الثانية" كما يسميها

---

(١) انظر: تربية الجنس البشري (ص٤٥،٤٦).

(٢) دراسات إسلامية (ص٤٢٨).

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص١١٦) محمد أركون، ترجمة: هاشم طالح، مركز الإنماء القومي، لبنان- ١٩٨٧م.

(٤) انظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٤٠).

عبد المجيد الشرفي[1]، أو المطالبة بالقراءة الحرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات، كما يقول أركون[2].

كما يعني أن تتغير نصوص الوحي بتغير الواقع، ويصبح الواقع هو المتحكم في النصوص والمشَكِّل لها[3].

بالإضافة إلى أن هذه النظرة التاريخية للنصوص تعني نقض الإسلام من جذوره؛ لأنها لا تقف عند حد، فهي في كل عصر ستأتي بدين جديد يناسب ذلك العصر، فلم يعد الإسلام - في نظر أولئك المفكرين - " بمفاهيمه وخطاباته في حالة استقرار"، فلجؤوا إلى تطبيق مناهج جديدة وأدوات تحليلية جديدة بحجة التجديد، فما كان منها إلا أن أظهرت الإسلام "إسلامًا متعددًا متنوعًا غنيًّا ثريًّا، إنه إسلام متحرك ومربك يحمل قارئه قسرًا على مغادرة اطمئنانه ويقينه"[4].

فالتاريخية بهذا المعنى تقضي على أسبقية الوحي، كما تقضي على التمييز بين النص المُوحى به والنصوص الأخرى، ومن ثم يرفض حسن حنفي الوحي بوصفه مصدراً للمعرفة، إذ إنه يجعل الإنسان مجتث الجذور، حيث يقول: " ولما كان الإلهام يأتي من أعلى فإنه يجعل الإنسان مجتث الجذور في الواقع، إذ يجعل مصدر

---

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٨٧) عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، ط ثانية ٢٠٠٨م.

(٢) انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي (ص٧٦) محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ط ثانية ٢٠٢٢م.

(٣) انظر: التراث والحداثة دراسة ومناقشات (ص١٠٩) محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى ١٩٩١م.

(٤) إسلام المجددين (ص٣٦) محمد حمزة، دار الطليعة، بيروت، ط أولى ٢٠٠٧م.

معرفتـه خـارج العالم، ومن ثم يعمى عـن الواقع وعما يحدث فيه، ويعيش الإنسـان مغتربًـا في العالم، نافيًا وجـوده، ومصدر علمه، جاهلًا بقوانينه. أما اسـتعمال العقل فإنه عود إلى الواقع واكتشـاف لقوانينه... إن رفض الإلهام كطريق للمعرفة ووسيلة للعلـم وبديـل عن النظر هـو في نفس الوقت اسـتمرار لموقف القدمـاء وتأكيد على ضرورة النظر في حياتنا المعاصرة درءًا لأخطار الوهم والإيهام، ورفضًا لكل الوصايا النظرية والعملية عن الجماهير"[1].

وبناء على هذه النظرية ينتهي دور الوحي في التاريخ بظهور الوعي الإنسـاني واكتمالـه، ويصبح الإنسـان مكتمـلًا عقـلًا وإرادة، فلا حاجة لـه في الوحي بعد أن ربـاه حتـى وصل إلى هذه المنزلة، حيث يقول: " والحقيقة أن ذلك- يعني الواجبات العقلية على الله- إلغاء للفطرة البشرية ولبداهة العقل بعد اسـتقلال الإنسـانية عقلًا وإرادة وظهـور وعيهـا بعـد تربية[2] الوحـي لها على فترات حتـى اكتملت. ومن ثـم انتهى دور الوحي في التاريخ بظهور الوعي الإنساني مكتملًا عقلًا وإرادة"[3].

ومما قاله وهو يتحدث عن هدفه من ترجمة كتاب لسنج: تربية الجنس البشري: "... كما ترجمت باقي أعمال لسنج اللاهوتية الأخرى من أجل تأسيس دين العقل، وديـن الطبيعة، ودين الحرية، ودين الإنسـانية المكتملة القادرة على الاسـتمرار دون وصايا خارجية بل بالاعتماد على العقل والطبيعة وحرية الإرادة"[4].

(١) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٢٩٢).

(٢) نلحظ هنا أن المصطلحات التي استعملها "لسنج" هي نفسها يستعملها حسن حنفي.

(٣) دراسات إسلامية (ص٥٢).

(٤) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٦٥،٢٦٦)، وانظر: التراث والتجديد (ص١٨٦)، وانظر مقاله: لماذا غاب الإنسان من تراثنا القديم؟ في دراسات إسلامية (ص٣٩٣).

وبناء عليه فالدين كله- عند حسن حنفي- قد نشأ في فترة تاريخية معينة، على يدي جماعة معينة، وهو ما يجعله دينًا وضعيًا وليس وحيًا إلهيًا، يقول: "... الحديث عن التراث إذن ليس حديثًا عن الدين، فالتراث حضارة، والحضارة ناشئة بفعل الزمان والمكان، وكل ما في التراث ليس في الدين، وكل ما في الدين ليس في التراث. فالتراث إنْ هو إلا عطاء زماني أو مكاني، يحمل في طياته كل شيء... ومن ثم كانت أحكامنا على التراث بالرفض أو القبول أحكامًا لا تمس الدين في كثير أو في قليل، وكأن اختيارنا من التراث لا يؤدي إلى تكفير أو تضليل في الدين، فالدين ذاته أصبح تراثنا؛ لأن الدين قد تمثلته جماعة وحولته إلى ثقافة طبقاً لمتطلبات العصر. لا يوجد دين في ذاته بل يوجد تراث لجماعة! معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها طبقاً للحظة تاريخية قادمة. غاية التراث والتجديد هو الكشف عن الإنسان[1] في التراث القديم وتثبيته في وجدان العصر ووضعه في التاريخ..."[2].

وقال: " كان الهدف من النص الأول[3] استعماله في فلسفة التاريخ، وتقديم مفهوم التقدم في فكرنا القومي. كيف تتقدم الشعوب وطبقاً لأي قانون من أجل معرفة في أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش..."[4].

---

(١) الإله الجديد عند حسن حنفي.

(٢) التراث والتجديد (ص١٨٠).

(٣) يعني به: ترجمته لكتاب لسنج "تربية الجنس البشري".

(٤) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٦٥،٢٦٦).

وقد سلك في تحقيق هذا الهدف طريقين:

الأول: التأليف المباشر وهذه حال أكثر كتبه، مثل: من العقيدة إلى الثورة، والدين والثورة، ودراسات إسلامية، ودراسات فلسفية، ومن النص إلى الواقع، ومن النص إلى الإبداع، وغيرها.

والثاني: التأليف غير المباشر وهو الترجمة، وهذه المرحلة قد سبقت تأليفه المباشر، من باب تمهيد الطريق لنقده المباشر للدين والوحي، ولكي يتقبل الناس فعله بعد ذلك، عندما يرون أن هناك فلاسفة قد نقدوا أديانهم وكتابهم المقدس المحرَّف، يقول حسن حنفي: " فالترجمة عندي عمل هادف، تأليف غير مباشر كما كان الحال عند المترجمين القدماء عن اليونان. وقد اتبعت الأسلوب غير المباشر نظرًا لما نحن فيه من عدم تعوُّدٍ على نقد الموروث أو نقد الواقع أو تحليل الوجدان القوي، ونظرًا لسيطرة المحرمات الثلاث: الدين والسلطة والجنس، واستمرار الرقابة على الفكر. كان الأجدى أولًا تمهيد وجداننا القومي وإعداده بالترجمات الهادفة[1] واختيار النصوص الفلسفية التي تساهم في حل مشاكلنا القومية والتي تقع على الفلاسفة أنفسهم... وإذا كان جيل سابق قد نقل ديكارت لأن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، فجيلنا ينقل سبينوزا لبيان كيفية إعمال العقل في الاستثناءات التي تركها ديكارت خارج الشك مثل العقائد والكتب المقدسة ورجال الدين والكهنوت... "[2].

---

(١) تأمل كيف جعل ترجمته لرسالة سبينوزا "رسالة في اللاهوت والسياسة"، وكتاب لسنج" تربية الجنس البشري"، الطافحة بالكفر والإلحاد؛ ترجمات هادفة!.

(٢) الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٥٤) وانظر: رسالة في اللاهوت والسياسة (ص٥)، ودراسات إسلامية (ص١١٤).

ويؤكد هذا بقوله: "وقد يرى البعض في بداية حياة لسنج كناشر وكمقدم وكمعلق قبل أن يكون مفكرًا ومؤلفًا ومنظرًا أنه حاول أن يعبر عن نفسه من خلال كتابات الآخرين، وأن ينشر المؤلفات التحررية على مسؤولية أصحابها حماية للمؤلف بأن يجعل الآخرين يتحدثون عنه... فنشر القديم المتحرر وترجمة المؤلفات الأجنبية المتحررة تساعد على نشر الأفكار التحررية في مواجهة التيارات المحافظة السائدة، حتى إذا ما تعود الذهن الشعبي على البديل الفكري تبدأ مرحلة التأليف التحرري. فالنشر تمهيد للتأليف، والترجمة إعداد للعقلية المعاصرة على تقبل الأفكار التحريرية"(١).

فالهدف من الترجمة ووظيفتها عنده وضع الأمة على طريق الخلق والإبداع، يقول: "لم يكن الهدف من الترجمة والشرح إذن الاستيعاب بهدف التعلم والتتلمذ إلى ما لا نهاية بل كانت وظيفتها إثارة العقل الإسلامي وتنبيهه على مواطن الخطر أو الأمان، ووضعه على طريق الخلق والإبداع"(٢).

فهو يتحدث على لسان الفلاسفة مع إيمانه بما يقولون، فإذا ما غضب عليه الناس واتهموه بالإلحاد أو غضبت عليه السلطات واعتقلته، قال لهم: "هذا ليس كلامي بل كلام الآخرين، وناقل الكفر ليس بكافر(٣)"(٤).

---

(١) تربية الجنس البشري (ص٣١).

(٢) دراسات إسلامية (ص١١٤).

(٣) كلمة حق أراد بها باطل، صحيح أن ناقل الكفر ليس بكافر بشرط أن لا يكون راضيًا به ولا مقرًا له، أما إذا كان راضيًا به وقد نشره لتحقيق هدف في نفسه فلا شك أن الراضي حينئذ كالفاعل، وقد دلت النصوص الشرعية على ذلك، من مثل قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴿١٤٠﴾﴾ [النساء: ١٤٠].

(٤) هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٢٨).

وتتميز مرحلة التأليف غير المباشر - عنده - عن سابقتها، باستعمال الرموز والإشارات وسيلةً لإيصال رسالته، بالإضافة إلى اختياره مواقف من تاريخ الفكر البشري، سواء كان هذا الفكر ليهود أو نصارى أو ملحدين، وفي هذا يقول: " أي: أن المفكر يقوم باختيار مواقف من تاريخ الفكر البشري تشبه الوضع الحالي ثم يتحدث عن الموقف التاريخي القديم. يختار المفكر كي يعبِّر عن فكره أقربَ المفكرين السابقين إليه الذين تحدثوا عن أشياء متشابهة[1] وكانت لهم نفس المواقف"[2].

والأدهى من ذلك كله أنه لم يكتف بما قاله أولئك الملاحدة بل قوَّلهم ما لم يقولوا وأوَّلَ كلامهم، ليحقق أهداف مشروعه، وهذا ما أكده وصرح به، حيث يقول: "... أو يزيد عليه ما لم يقله في معرض النقد أو التصحيح، أو يجعله يقول ما يريد عن طريق تأويل آرائه"[3].

وهذه الخيانة العلمية والكذب على الآخرين وتقويلهم ما لم يقولوا، لا تتعارض مع الأمانة العلمية والمنهج العلمي عنده، إذ يقول: "... وذلك لا يخرج عن العلمية في شيء؛ لأنه يرى في القديم احتياجات العصر كما هو الحال مع تفسير النصوص الدينية أو في تأويل الأفكار الفلسفية القديمة. وعلى هذا النحو يحتاط المفكر[4] ويجد لنفسه ستاراً للأمان ومن ثم يمكنه مواصلة عمله في أمن وسلام"[5].

---

(١) التشابه الذي يتحدث عنه ليس موجودًا إلا في عقله، إذ كيف يكون هناك تشابهٌ بين فكر صحيح قائم على الوحي وفكر قائم على الأفكار البشرية والتحريف؟!

(٢) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (ص٣٨).

(٣) المرجع نفسه (ص٣٨).

(٤) ههنا سؤال: أين الحيطة في الكذب وتقويل الآخرين ما لم يقولوا ؟!

(٥) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٣٨).

وقد بنى هذا على ما كان يستعمله بعض المؤلفين الغربيين عندما يعمدون إلى الكذب والتمويه، وقد ذكر- صاحب كتاب" المدخل إلى الدراسات التاريخية"- حالات عدة تدعو إلى ذلك، منها: محاولة المؤلف جلب منفعة له، فيخادع القارئ. ومنها: أن يكون المؤلف في موقف أرغمه على الكذب. ومنها: أن يكون المؤلف يحمل عطفًا أو كراهية لجماعة ما: أمة- حزب- فرقة- إقليم- مدينة- أسرة، أو لمجموع من المذاهب أو المؤسسات: دين- فلسفة- فِرقة سياسية؛ حمله على تشويه الوقائع ابتغاء أن يعطي فكرة حسنة عن أصدقائه، وسيئة عن خصومة[1].

الهدف الثاني هو: "أنسنة" الدين وتفريغه من محتواه الإلهي، وفصله عن الوحي، ابتداءً من الله إلى النبوة إلى الغيب، والمطالبة بإلغاء ذلك كله، وإعطاؤها مضامين ومفاهيم إنسانية أرضية، فمهمة مشروع "التراث والتجديد"، كما يقول صاحبه: "تحويل العلوم العقلية القديمة إلى علوم إنسانية، وأن يصبح الكلام والفلسفة والتصوف والأصول كل منها علمًا إنسانيًا... وإذا كان التراث قد أعطانا علومًا عقلية عبر فيها عن آخر ما وصلت إليه قدرته من تعقيل للنص وتنظير للوحي، وإذا كان التجديد باستطاعته تحويل هذه العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية؛ فإن العصر الحاضر يود القيام بخطوة أكثر تقدمًا وهي تحويل العلوم الإنسانية وريثة العلوم التقليدية إلى أيديولوجية. وتلك هي الغاية القصوى من "التراث والتجديد"... التراث والتجديد في النهاية إن هو إلا تحويل للوحي من علوم حضارية إلى أيديولوجية أو ببساطة تحويل الوحي إلى أيديولوجية"[2].

---

(١) انظر: المدخل إلى الدراسات التاريخية (ص١٢٩-١٣٣) أنجلو أوسينوبوس، ترجمة: عبد الرحمن بدوي.

(٢) التراث والتجديد (ص١٧٤، ١٧٥).

ويؤكد هذا المعنى بقوله: " التراث والتجديد يتعامل مع العالم الإنساني وحده بـل إنـه يمكن اتهام "التراث والتجديد" بأنه عمليـة ذاتية خالصة لا تخرج عن نطاق النظرة الإنسانية"[1].

ويقول- وهو يتحدث عن مهمة الجزء السابع- العلوم الإنسانية، من الجبهة الأولى موقفـه مـن التراث القديم: " مهمة هذا الجـزء هو معرفة كيفية توجيه الوحي للشعور نحو الإنسان وكيفية تحويل الوحي ذاته إلى علم إنساني"[2].

وهذا الهدف متفرع على المبدأ الحداثي الغربي الذي يوجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله، وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوِصاية الروحية للكنيسة[3].

وهذا- التأنيس أو الأنسنة- تهدف أساسًا إلى رفع صفة القداسة عن الوحي، فهـو يرى أن التراث الديني ليس من المقدسـات، بل هو نتاج لكل عصر، له ظروفه وصراعاتـه، وطالما أن الظروف تتغـير فالتراث يتغير، فيصبح الـتراث نِتاجًا تاريخيًّا صرفًـا يمكن فهمه عن طريق "علم اجتماع المعرفـة"[4]، ولتحقيق هذا الهدف فلا بد مـن تطويـر التراث الديني، كما يقول: " وتغييره بل وقلبه رأسًـا على عقب. ومن هنا كان نقد التراث واجبًا وطنيًّا"[5].

(١) المرجع نفسه (ص٦٤).
(٢) المرجع نفسه (ص١٨٠).
(٣) انظر: روح الحداثة (ص١٨٩).
(٤) انظر: دراسات فلسفية (ص١٥٦).
(٥) المرجع نفسه (ص١٥٦).

وقـد سُـئل عن رأيه فيـما ينعته به نقاده من محاولته أنسـنة الديـن وتفريغه من محتـواه، وإلغاء ثوابته ومنطلقاته ومقدسـاته مـن الله إلى النبوة إلى الوحي إلى الغيب، فكان جوابه: إن الذي يقول به نقاده تهمة لا ينفيها، وشرف لا يدَّعيه[1].

كما عدَّ تغيير التراث ونزع صفة القداسـة عنه ضرورة لنهضة الأمة وتقدمها، حيث يقول: " مقولة "المقدّس" إذن هي لب التراث، وأي تنحية لا تأخذ في الاعتبار هذا المركز وأي نهضة تحاول تجاوز هذه المقولة لا تُحدث أي تغيير في العمق"[2].

وقد عدَّ نقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع، حيث يقول: " إن نقـد الديـن هو المقدمـة الضرورية لتحريـك الواقع وثورته"[3]. وهـذا ما قاله ماركس نفسه[4].

ونـزع القداسـة عنده لا يتم إلا إذا حل الإلحاد محـل الإيمان، يقول: " لقد قام الإصـلاح بـدوره في القرن الماضي، خطئي أنني لم أطوره إلى حركة نهضوية شـاملة، أي: انقـلاب في نظريـة المعرفة من النصوص إلى الواقـع... إن "ديكارت" و"كانط" و"هيجل" لم ينشـؤوا إلا بعد أن عُري الواقع من كل غطاء نظري... إنني حتى الآن لم أُبـدع "ديـكارت" ولا "كانـط" ولا "هيجل" ولا "ماركـس"؛ لأن الواقع عندنا ما يزال مغطى: أي أن الله موجود والعالم مخلوق والنفس باقية..."[5].

---

(١) انظر: جريدة الوطن العربي، العدد ١١٧٢ في ٢٠/٨/١٩٩٩م، حوار مع فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء (ص٢٩).

(٢) دراسات فلسفية (ص٥٥).

(٣) الدين والثورة في مصر (٢/ ١٠٤).

(٤) انظر: حول الدين (ص٣٣).

(٥) مجلة الثقافة الجديدة (ص١٤، ١٥).

ولـذا كان الحـل الأمثـل عنده، كما يقول: "حل طلاسـم المـاضي مرة واحدة وإلى الأبد، وفك أسرار الموروث حتى لا تعود إلى الظهور أحيانًا على السطح وكثيرًا في القـاع. مهمتـه هي القضاء على معوقات التحرر واسـتئصالها مـن جذورها. وما لم تتغـير جذور التخلف النفسـية كالخرافة والأسـطورة والانفعـال والتأليه وعبادة الأشخاص والسلبية والخنوع؛ فإن الواقع لن يتغير..."[1].

أمـا عن كيفيـة تحقيق هذا الهدف فيكون عن طريق وضع الإنسـان الكامل[2] موضـع الله، وتحويل كل أسـماء الجلال وصفات الكمال من الله إلى الإنسـان، حيث يقـول: "الانتقـال من "الله" إلى "الإنسـان الكامل" يُعبر عـن كل مضمون الله، فكل صفـات الله: العلـم والقدرة والحياة والسـمع والبـصر والـكلام والإرادة كلها هي صفات الإنسـان الكامل. وكل أسـماء الله الحسـنى تعني آمال الإنسان وغاياته التي يصبو إليها. "فالإنسان الكامل" أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ "الله""[3].

---

(١) التراث والتجديد (ص٥٢).

(٢) حسن حنفي سمى الجزء الثاني من كتابه "من العقيدة إلى الثورة": الإنسان الكامل، وأصل هذه الفكرة إيرانية قديمة تمثل نزوعًا نحو العدالة بالمخلص المنتظر سأويشنت، أو مترا، أو بهرام، أو سروش، وترجع إليها الفكرة اليهودية عن البشير، أو المسيح. ترسمت رسائل إخوان الصفا كتاب "الأثولوجيا أرسطاطاليس" ترجمة عبد المسيح بن عبد الله ناعم عام ٨٤٠م، عندما ذكرت أن الإنسان هو المرتبة الثامنة النازلة من الواحد الأول الإلهي، ويسمي ناصر خسرو العقل الكلي بآدم المعنوي، والنفس الكلية بحواء المعنوية. وعندما انتقل الغنوص العربي إلى أسبانيا وجد كماله في فلسفة ابن عربي (الهالك ٦٣٨م) وإنسانه الكامل ماهيةٌ كلية، تنطوي في وعيها على كل ما هو إلهي قديم، وكل ما هو مخلوق محدث، ومن ثم كان كماله من الناحيتين اللاهوتية والناسوتية، فليس الله والإنسان والعالم إلا مظاهر لمعنى واحد. والإنسان هو حلقة التوسط بين الله والعالم، وهو خليفة الله، وفيه تتجلى الألوهية خلال العصور، أولًا في النبي ثم في الولي. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ١٩٦، ١٩٧) للحفني.

(٣) التراث والتجديد (ص١٢٤).

فمشروع "التراث والتجديد" عملية حضارية تلقائية مهمتها إعادة التفسير، ولا تتحدث عن الأشياء في ذاتها مثل "الله". ولا يخرج "التراث والتجديد" عن التصورات العقلية المحتملة للموضوعات. أما الموضوعات نفسها فموضوعة بين قوسين[1]... "التراث والتجديد" يتعامل مع العالم الإنساني وحده"[2].

يقول ذلك تمهيدًا لتحويل التراث القديم إلى أيديولوجية؛ أي: فكرية وضعية لا علاقة لها بالدين والوحي، لا سيما أن العصر عصر العلوم الإنسانية، وأنه لا بد من تحويل الدين إلى علم إنساني كسائر العلوم الإنسانية الأخرى، حيث يقول: " ومنذ عصر النهضة وإبان العصر الحديث تطورت الحضارة بفعل قوة الرفض للقديم، بعد أن عانت منه تاريخيًّا وفكريًّا وإنسانيًّا وعقليًّا واجتماعيًّا ورفض كل مصدر سابق للمعرفة نظرًا لخيبة الأمل التي حصلت من كشف أخطاء الموروث، وكل مصدر سابق للمعرفة باسم الوحي أو الدين أو الحدس أو المثال، استبدال ذلك كله بالإيمان المطلق بالعقل البشري وقدرته، وبالثقة التي لا حدود لها بالفكر الإنساني، وإمكانيته"[3]. وفي هذا فصلٌ للوحي عن الدين، بحجة أن الدين أصبح علمًا إنسانيًّا يُدرس في علم الأديان، وعلم النفس الديني[4]، وقد تعجب ممن لا زالوا يخافون من مس الدين بالنقد أو التغيير الذي يطلبه الواقع والمصلحة، معتبرين الدين

(١) على الطريقة الفينومينولوجية.

(٢) التراث والتجديد (ص٦٤).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ص٧٣)، وقضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١١٢).

(٤) انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ١٥٧).

موضوعًا مثاليًّا معطى من عند الله![1]، ومحاطاً بالتقديس ولا يمكن دراسة عقائده، أو نقد كتابه المقدس وتاريخه كأي علم إنساني آخر، وفي هذا يقول: " ونحن ما زلنا نخاف أن نمس الدين، وما زلنا نعتبره موضوعًا مثاليًّا، معطى من عند الله، يحوطه التقديس. ولا يمكن دراسة عقائده وكتبه وتاريخه كعلم إنساني... وإذا حاول أحد تحويل الوحي إلى علم إنساني مضبوط اتهم بالكفر والإلحاد"[2].

وكما اقترح التحول من "الله" إلى "الإنسان" بإحلال "الإنسان الكامل" محل "الله"، فهو يقترح بناءً جديدًا للعلوم، فعلم الكلام يتحدث عن "الله" و"الإنسان"، لذا لا بد من إعادة بنائهما، لتكون ثنائيته "العالم" و"الإنسان"، بدلًا من "الله" و"الإنسان"، حيث يقول: "كل مسائل علم الكلام التي ظهر الله فيها كطرف للإنسان! مثل الجبر والاختيار، والحسن والقبح، والوعد والوعيد؛ فهي مسائل موضوعة وضعًا خطأ؛ لأن الله ليس طرفًا في فعل الإنسان بل العالم، والحسن والقبح يحددان علاقة الذات بالموضوع وليس علاقة الموضوع بالله، والوعد والوعيد يحددان آثار الفعل في هذا العالم وليست آثاره المترتبة عليه في عالم آخر... وبالرغم وهو ما يبدو على الموضوعات الكلامية من طابع تقليدي إلا أن هذا الطابع يظهر في طريقة عرضها أو في المادة القديمة وليس في الموضوعات ذاتها. فطريقة العرض القديمة تجعل الله طرفًا في كل مشكلة ويكون مع الإنسان الله المشخص المريد، الفاعل العاقل القادر...إلخ ولكن التوحيد ذاته موضوع مستقل بذاته. فالتوحيد يعني

---

(١) هذا بناءً على رأيه في نشأة الدين، وأنه نشأ من الأوضاع الاجتماعية كما تراه الماركسية، وأنه خدعة بورجوازية.

(٢) انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٦٩).

وحـدة البشرية ووحـدة التاريخ ووحدة الحقيقـة ووحدة الإنسـان ووحدة الجماعة ووحـدة الأسرة...إلـخ... وتكون مهمتنـا مثلًا في إعادة بناء علـم الكلام التقليدي هـو التركيـز على التوحيد كعملية توحيدية، وعلى الحريـة كعملية تحرر، وعلى العقل كعمليـة تنوير، وعلى العمل كعملية تحقيق وتغيير شـامل... قـد تكون مهمتنا أيضًا إحياء التراث الاعتزالي[1] الذي توقف منذ القرن الخامس"[2].

وقـد طالـبَ بتحويل علم الكلام، فبدلًا من أن يكون عِلمًا لدراسـة الإلهيات يكون علمًا لدراسة الإنسانيات، بل علم الكلام في أصله- عنده- هو دراسة الإنسان وعلـم الإنسـان، لكن نتيجـة الاغتراب الذي وقع فيه الإنسـان في وقت ما حوله لا شـعوريًّا إلى علم دراسـة الله، فلا بد إذن من عودة الأمور إلى نصابها وإلى حقيقتها، وهي دراسـة الإنسـان، حيث يقول: " علم أصول الدين إذن يكشف ببنائه عن علم الإنسـان، ووجود الإنسـان، وذات الإنسـان، وصفات الإنسـان. وفعل الإنسـان، وعقل الإنسـان، وماضي الإنسـان، ومسـتقبل الإنسان، وعمل الإنسـان، ومجتمع الإنسان، وتاريخ الإنسان، ولكن دون أن يُفرَدَ للإنسان بحثٌ مستقل في ذاته"[3].

وأصبـح الإنسـان- في نظـره- مغلفًـا بأغلفـة عـدة لغويـة وعقائديـة وإلهية وتشريعيـة، ولا بـد إذن مـن إزاحـة تلـك الأغلفـة، حتـى يظهـر إلهه الجديـد وهو الإنسـان، وتتمركـز حوله الحضارة، حيث يقـول: "والحقيقة أننـا إذا دققنا النظر في القديـم، وأوغلنا في ثناياه؛ فربما وجدنا الإنسـان حـاضرًا في كل علـم، وماثلًا في كل

---

(١) التراث الاعتزالي الذي يدعو إلى إحيائه هو التراث الاعتزالي المطوّر.

(٢) التراث والتجديد (ص١٥٢-١٥٤). وانظر: الدين والثورة في مصر (٢/ ٤٨).

(٣) دراسات إسلامية (ص٣٩٨).

مذهب، وقابعًا وراء كل فكرة، ولكنه مغلف بمئات من الأغلفة اللغوية والعقائدية والإلهيـة والتشريعية، التـي إن أمكن إزاحتها، ظهر الإنسـان جليـاً واضحاً على أنه محور دين وشريعة، ووراء كل لغة وفكر.

مهمتنـا إذن هـي كشـف هـذه الأسـتار، وإزاحـة هـذه الأغلفة، ونـزع هذه القشـور، مـن أجل رؤية الإنسـان حتى ننتقـل بحضارتنا من الطـور الإلهي القديم إلى طـور إنسـاني جديد، فبدلاً مـن أن تكون حضارتنا متمركزة على الله، والإنسـان داخل ضمن الأغلاف؛ تكون متمركزة حول الإنسـان، والإنسان خارج الأغلاف. وهي مهمة ليست بالسهلة لأنها تبغي نقل ثورة الحضارة من الله إلى الإنسان وتحويل قطبها من "علم الله" إلى "علم الإنسـان". وعلى هذا النحو نقضي على أزمة الإنسـان في عصرنا الحاضر، وهي غيابه عن فكرنا القومي"[١].

فهـو يريـد الانتقال مـن الله إلى الإنسـان، وجعل الإنسـان محـورًا للمباحث الكلاميـة بـدلًا من الله، ومـن ثم تحويـل مركز الحضارة مـن "الله" إلى "الإنسـان"، أي: تحويـل الإلهيـات إلى إنسـانيات، وهذه هي المهمة الأسـاسـية لمشروع "التراث والتجديد".

والخلاصة التي يريد الوصول إليها هي: علم توحيد إنسـاني خالص ليس فيه إلـه بوجه من الوجوه، وهذا ما يـدل عليه عنوان كتابه الذي اختاره "من العقيدة إلى الثورة"، فغايته علم توحيد أرضي إنساني بشري لا علاقة له بالله أو الدين.

---

(١) المرجع نفسه (ص٣٩٤،٣٩٥).

بـل لقد صرح[1] بأن الشـخص لو أنكـر الغيب كله فلا يضره شـيئًا، ويكون مسلمًا حقًا؛ لأن الغيب عنده أوهام وتخيلات، وهو أقرب إلى الأساطير منه إلى الفكر الديني[2].

وقـد اسـتغرب كيف نبني حياتنا ونضبط علاقاتنا سـواء مـع الله- تعالى- أو مع خلقه على جانب غيبي، ونحن نعاني سـيطرة الدين على حياتنا وسـلوكنا، حيث يقول: " وكيف نقيم نظامًا على الغيبي في حياتنا ونحن نعاني أشد ما نعاني من سيطرة الوهم والخرافة والأساطير ونترك أنفسنا فريسة الجن والشياطين؟!..."[3].

وقـصر سـبل المعرفـة على عـالم الشـهادة والحس والعقـل والتجربـة، يقول: "فألفاظ الجن والملائكة والشـياطين بل والخلـق والبعث والقيامة كلها ألفاظ تجاوز الحـس والمشـاهدة، ولا يمكن اسـتعمالها؛ لأنها لا تشـير إلى واقـع[4]، ولا يقبلها كل الناس[5]، ولا تؤدي دور الإيصال"[6].

ولاحـظ أن كل هـذه الألفاظ التي ذكر أنها تجاوز الحس ولا يمكن اسـتعمالها ولا الإيـمان بهـا، ذكرها الله تعـالى في كتابه، وأوجب على عباده الإيـمان بها، فماذا بعد الحق إلا الضلال!. ولكنه يراها أساطير وقصصًا خيالية وصُوَرًا فنية.

---

(١) انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٩٣).

(٢) انظر: المرجع نفسه (١/ ٩٠)، والدين والثورة في مصر (١/ ٧٨).

(٣) دراسات إسلامية (ص٣٧٠).

(٤) واقع مادي محسوس.

(٥) الناس الذين لا يقبلونها هم التنويريون العقلانيون الذين لا يؤمنون بالغيب، أما المؤمنون فهم يؤمنون بكل ما جاءهم من عند الله تعالى، وما جاءهم به رسولهم ﷺ

(٦) التراث والتجديد (ص١٢١).

وقد حذر من أن تكون البداية في التجديد الانطلاق من أي مسلَّمَة عقدية، أو مذهبية، بل لا بد أن تكون البداية أرضية، من الواقع ذاته، وبرصد حاجاته الرئيسة، بناء على الطريقة الماركسية، ثم إعادة بناء الثقافة الوطنية- الدينية- طبقًا لتلك الحاجات، فالحاجات عنده هي الغاية، والثقافة الوطنية هي الوسيلة لهذا التجديد، وبناء عليه فلا بد أن تكون البداية من الواقع لا من النص، ومن التجربة لا من النظرية، ويصبح الواقع هو المُحكَّم والمُتحكِّم في الوحي، وهذا ما عبر عنه بالمنهج الصاعد والنازل، حيث يقول- وهو يتحدث عن الأهداف القومية والثقافية-: "عدم البداية بأية مسلَّمات عقائدية أو مذهبية، بل البداية بالواقع ذاته وبرصد حاجاته الرئيسية، ثم إعادة بناء الثقافة الوطنية- التي تساوي الثقافة الدينية- طبقاً لهذه الحاجات... لا تكون البداية بالنص بل بالواقع، وليست بالنظرية بل بالتجربة. تتم إعادة بناء الثقافة الوطنية- الدينية- بالمنهج الصاعد وليس بالمنهج النازل، بالمنهج الاستقرائي وليس بالمنهج الاستنباطي، بالمنهج الذي يبدأ من الأساس إلى المؤسَّس"[1].

كما أنه جعل البدء في العلم بالمجهول شرطًا له، ومتى كانت البداية في العلم بالمعلوم وفهمه فإن هذا النوع من العلم تحصيل حاصل، يقول: "إن شرط العلم هو عدم المعرفة والبداية بالمجهول ووضع الافتراضات والتحقق من صحتها، وليس البدء بالعلم، وفهم المعلوم، والانطلاق من المسلَّمات ومعتقدات مسبقة وإلا كان العلم في هذه الحال تحصيل حاصل"[2].

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (١/ ٣٤،٣٥)، والإسلام بين التنوير والتزوير (ص١٨٨).
(٢) دراسات إسلامية (ص٤٢١).

وقصده من وراء ذلك استبدال دينٍ جديد بالدين الإسلامي كله، ولذا فلا يرى بأسًا ولا عيبًا في أن يكون تراثنا الديني كله من صنع البشر ليتعامل معه كما تعامل فلاسفة التنوير مع النصرانية المحرفة إبان عصر النهضة فكفروا بها، متجاهلًا التباينات الشديدة بين الإسلام وغيره من الشرائع المحرفة، فأطلق للعقل سلطانه نافيًا أن يكون هناك أية سلطة أخرى فوقه، حيث يقول: " مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة سواء كانت الموروث أو سلطة المنقول"[1]. ليتحول الدين بعد ذلك وبحسب تأويلاته إلى أيديولوجية ويتحول الإسلام إلى تحرر، بل يتحول الله – تعالى الله عما يصفه الجاهلون– إلى الأرض والخبز والحرية والعدل والعتاد والعدة والقوة، والحب للمحروم عاطفيًا، والإشباع للمكبوت جنسيًّا، أي: أنه في معظم الحالات "صرخة المضطهدين". والله في مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم، وفي مجتمع آخر يخرج من التخلف هو التقدم. وعليه فكل إنسان وكل جماعة تُسقط من احتياجاتها على الله ما تريد[2].

وقد جعل الرجوع إلى قال الله وقال رسول الله ﷺ وتكييف الواقع والحياة على وفق النصوص الشرعية هدمًا للعقل، حيث يقول: " وليس كما نفعل الآن من هدم للعقل واعتماد مطلق على قال الله... وقال الرسول، وتكييف واقعنا وحياتنا

(١) التراث والتجديد (ص٥٢). وانظر: (ص٦٣).

(٢) انظر: المرجع نفسه (ص١١٣)، وقضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٨٢).

طبقاً للنصوص، واستمداد طبنا من حديث جناحَي الذبابة[1]"[2].

بل جعل الرجوع إلى قال الله وقال رسول الله ﷺ خسارة حيث يقول: " وقد خسرنا نحن الآن بالرجوع إلى النص الخام في اعتمادنا على قال الله وقال الرسول، وعجزنا عن تحويله إلى معنى، وعدم قدرتنا على أن نعيش في عالم المعاني أصبحنا أسرى للنصوص بعد أن كانت النصوص أسرى لعقول القدماء"[3].

ويخطئ- في نظره- من يستدل بقال الله أو قال رسول الله ﷺ على قضايا ومسائل الاعتقاد، حيث يقول: " ومن ثم يخطئ كل من يستدل على العقيدة الإسلامية بقال الله وقال الرسول كما نفعل في عصرنا"[4].

والنص وحده لا يُثبت شيئًا، وقال الله وقال رسول الله ﷺ لا تعد حجة عنده، يقول: " فالنقل لا يتحدث بنفسه، ولا يعرض نفسه إلا من خلال الذهن الإنساني. النقل وحده لا يثبت شيئًا. وقال الله وقال الرسول لا يعدّ حجة"[5].

وما نجح الفلاسفة في نظره إلا لما استغنوا عن المنهج النصي، يقول: " وقد نجحوا إلى حد كبير وذلك أنهم استطاعوا:

---

(١) يشير إلى قول النبي ﷺ: " إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه كله ثم ليطرحه، فإن في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء". رواه البخاري في كتاب: الطب، باب: إذا وقع الذباب في الإناء، رقم الحديث (٥٧٨٢).

(٢) الدين والثورة في مصر (٨/ ٢٦٣).

(٣) التراث والتجديد (ص١٥٦).

(٤) دراسات إسلامية (ص١٣).

(٥) المرجع نفسه (ص٦١).

(أ) تحويل اللاهوت إلى أنطولوجيا عامة، ولم يتحدثوا عن الله بل عن واجب الوجود[1] أو الواحد، ومن ثم استطاعوا القضاء على ظاهرة الضمور في علم الكلام ذلك بإعادة فتح الفكر الديني وضمه إلى الوجود العام...إلخ.

(ب) الاستغناء عن منهج النص السائد في علم الكلام...إلخ.

(ج) التخلي عن لغة اللاهوت الخاصة من إله ورسول وثواب وحساب وعقاب وملاك وشيطان، وهي اللغة المغلقة التي ما زالت خاضعة للرمز الديني، واستعمال لغة أخرى أكثر عقلانية وانفتاحاً وإنسانية..."[2].

وقد خص علم أصول الدين بهذه الخطورة حيث يقول: " علم أصول الدين: وهو أول العلوم النقلية العقلية وأخطرها على معتقدات الأمة وسلوكها"[3].

وسبب هذه الخطورة- من وجهة نظره- أنه يمد الأمة المسلمة، كما يقول: " بتصوّراتها للعالم ويعطيها أنماط سلوكها"[4].

والحل المنهجي عنده لهذه المعضلة هو أن تُدير الأمة الإسلامية ظهرها لله، كما فعلت الحضارة الغربية حذو القذة بالقذة، وتتمركز حول "الإنسان" الإله الجديد، حيث يقول: " وما زلنا نحن في واقعنا المعاصر يتمركز فكرنا القومي على الله، ولم نُطور المكتسبات الإنسانية في تراثنا القديم، بالرغم وهو ما نحن فيه من

---

(١) الفلاسفة يستعملون لفظ العلة الأولى، ويقصدون به الله ﷻ. وأما لفظ واجب الوجود فهو من مصطلحات المتكلمين. انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٩/ ٢٧٧).

(٢) التراث والتجديد (ص١٥٦، ١٥٧).

(٣) دراسات فلسفية (ص١٦٠).

(٤) المرجع نفسه (ص١٦٠).

مآسي الإنسان التي كان يمكن أن تجعله محورًا أساسيًّا في فكرنا القومي"[1]. تناغماً مع الحضارة الغربية، لأنها لم تتطور ولم تظهر فيها الدراسات المستقبلية- على حد زعمه- إلا بعد أن أدارت ظهرها لله وتمركزت حول الإنسان[2].

ويقول: " ومن ثم يمكن نقل عصرنا من مرحلة التمركز حول الله وهي المرحلة القديمة إلى مرحلة التمركز حول الإنسان وهي المرحلة الحالية"[3]. فما وراء الإنسان والمادة- عنده- وهم[4]، والمطلوب هو التحول عن هذا الوهم إلى الحقيقة حقيقة العالم والإنسان وحدهما، وتحقيق ذلك يكون بالتخلص من العقيدة التي تُعبر عن أزمة داخل الإنسان[5].

يقول د. عبد المنعم الحفني[6]: "... وفي كل أوروبا إذا قيل في وصف مفكر: إنه إنسي فمعنى ذلك أنه ملحد لا يرى وجود الله، وأنه يحيل كل شيء طيب إلى الإنسان وليس إلى الله"[7].

(١) التراث والتجديد (ص١٦٠).

(٢) انظر: دراسات فلسفية (ص٥٦٤).

(٣) التراث والتجديد (ص١٢٢)، وانظر: الدين والثورة في مصر (٦/ ٢٣١).

(٤) يعني بالوهم الدين والإيمان بالغيب.

(٥) انظر: التراث والتجديد (ص٦١،٦٢)، وانظر: دراسات إسلامية (ص٣٥).

(٦) عبد المنعم الحفني: من مواليد بنها سنة (١٩٣٠م)، شرقاوي من قريتي البلاشون وكفر حنا مركز بلبيس، من أسرة بورجوازية تمتلك الأرض ولا تمتهن الفلاحة. درس عبد المنعم في القاهرة وكاليفورنيا وهايدبرج، كان إصلاحيًّا، فاتجه إلى الكتابة في الصحف. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٥٣٠) للحفني.

(٧) موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ١٩٩) للحفني. وانظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (ص١٢٤) للحفني.

وقد سلك في تحقيق هذا الهدف- أنسنة الدين- طريقين هما:

الأول: الانتقال من الإلهيات إلى الإنسانيات[1] بناء على ما تقتضيه المصلحة عنده من تغيير المحاور المركزية؛ كتغيير محور التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان، والجديد في هذا التحول المأخوذ من فلاسفة التنوير عند حسن حنفي أنه يريد أن يكون هذا التحول باسم الوحي؛ لأن الوحي موجه للإنسان، وعليه فالوحي أساسًا هو علم الإنسان، والإنسان هو القصد، وليس علم الله، الوحي يصف وضع الإنسان في المجتمع والكون[2]، وهذا يعني أن الدين كله تاريخي وليس وحيًا.

مهمة "التراث والتجديد" هي إعادة بناء العقائد حتى تتفق مع روح العصر وتلبي نداءاته وحاجاته[3]، وهذا يعني أنْ ليس هناك دين ثابت للناس، وكل جيل سيكون له دينه الذي يناسبه، وهذا ما صرح به، فهو يقول: " ومن ثم كانت أحكامنا على التراث بالرفض أو القبول أحكامًا لا تمس الدين في كثير أو قليل، وكأن اختيارنا من التراث لا يؤدي إلى تكفير أو تضليل في الدين، فالدين ذاته أصبح تراثنا؛ لأن الدين قد تمثلته جماعة وحولته إلى ثقافة طبقًا لمتطلبات العصر. لا يوجد "دين في ذاته" بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة، ويمكن تطويرها طبقًا للحظة تاريخية قادمة"[4].

بل وصلت به الحال إلى عدّ مرجع الرفض في الفكر الديني المعاصر لبعض

---

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (١/ ٣٦).

(٢) انظر: المرجع نفسه (١/ ٣٦).

(٣) انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٨٢).

(٤) التراث والتجديد (ص٢٤).

النظريـات مثل: نظرية التطور أو نظرية فرويد أو المادية التاريخية؛ هو أن الرافض ما زال أسـيرًا للنظـرة الإلهية الكونية السـائدة في تراثنا القديم[1]، بل عـدَّ نظرية فرويد الحرفيـة لتفسـير الظواهـر النفسـية بالرجـوع إلى الجنـس قـد لا تكـون صادقة على المجتمـع الأوربي الـذي لم تعد لديـه عقدة الحرمـان أو الكبت، بل إن هـذه النظرية تسـاعد كثـيرًا على فهم سـلوك المجتمعات الشرقيـة التي ما زال الجنـس فيها داخلًا في نطـاق المحرمـات، وكثير من سـلوكنا اليومي موجه بالحرمان الجنسي والإشـباع الرخيص[2].

والثـاني: الانتقال من الأخرويات إلى الدنيويات[3]، وهذا يمثل البعد الزماني في الثقافـة الوطنيـة -الدينية- حيث تتركز في كثير مـن جوانبها على ما يحدث خارج العـالم المادي المحسـوس، خاصة ما كان من تلـك الثقافة الدينيـة- في نظره- إفرازًا للطبقـات المحرومة، حيث تجد فيها تعويضًا عن حرمانها، وإشـباعًا لحاجاتها- لأن الديـن عنده هو صرخات المضطهديـن- يتضح هذا في العقائد عندما تم خلق عوالم الجنة والنار وأحوال القبر، وأهوال يوم القيامة، ومشـاهدات الإسراء والمعراج عن طريق الخيال الشعبي وبأدق التفصيلات. ولما كانت الغاية من إعادة الثقافة الوطنية قبول تحديات العصر؛ فإن العودة إلى الحاضر تكون أكثر قدرة على تحريك الجماهير، وتجنيـد قواهـم، والعـودة مـن الخيال- الذي هـو الديـن- إلى الواقع، ومـن الوهم

---

(١) انظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٨٥).

(٢) انظر: المرجع نفسه (١/ ٩٤).

(٣) انظر: الدين والثورة في مصر (١/ ٣٧).

- الذي هو الدين أيضاً- إلى الحقيقة[1].

كما يتم الانتقال من تاريخ الأنبياء والرسل عليهم السلام في الماضي إلى أعمال القادة والأبطال في الحاضر، ونطوي صفحة الأنبياء ونفتح صفحة الأبطال[2]، وطي صفحة الأنبياء من أهم مقاصد الوحي عنده؛ لأن الوحي في آخر مراحله (نبوة محمد ﷺ) تعني إعلان الاستقلال الإنساني عقلًا وإرادة دون ما حاجة إلى تدخل خارجي في عقله أو في إرادته من أجل الحصول على معرفة أو تحقيق فعل[3].

والعجيب أن هذا التعديل للمحاور الذي ينادي به لا يراه انحرافًا، بل هو تصحيح لوضع مقلوب، وعود إلى الشرعية الأولى بعيدًا عن الاغتراب والوهم يعني بعيدًا عن الدين[4]، فالإلهيات والنبوات والمعاد والإيمان والعلم والإمامة كلها عنده إنسانية[5].

وهنا تتجلى النزعة الإنسانية الراديكالية[6] عنده، وقد اجتمعت صورتها في كتاباته، عندما حوَّل علم الكلام كله من دراسة الإلهيات إلى دراسة الإنسانيات، واعتبار الغيب من اختراع الإنسان في لحظة من لحظات اغترابه الديني.

---

(١) انظر: المصدر نفسه (١/ ٣٦،٣٧).

(٢) انظر: المصدر نفسه (١/ ٣٧).

(٣) انظر: من العقيدة إلى الثورة (١/ ٩١). وانظر: تربية الجنس البشري (ص٦١).

(٤) انظر: الدين والثورة في مصر (١/ ٣٧).

(٥) انظر: دراسات إسلامية (ص٣٩٧) و(ص٤٠١).

(٦) الراديكالية تعني الجذرية، ودعاتها يُنادون بالتغيير الجذري. والراديكاليون ليبراليون، وكانوا دائمًا طليعة البورجوازية الليبرالية. والأحزاب الراديكالية غالبًا اشتراكية. انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (ص٣٧٣) للحفني.

وستظهر هذه النزعة- الإنسانية الراديكالية- عنده جليًّا في موقفه من إثبات وجود الله، حيث جعل وجود الله- تعالى- هو وجود الإنسان لا غير[1].

الهدف الثالث: تغيير تصورات العالم. فكما تم الانتقال من الله إلى الإنسان والطبيعة، يمكن الانتقال من التصورات الرأسية الهرمية والتدرجية والثنائية للعالم إلى التصورات الأفقية الخطية والوحدية للعالم؛ لأن التمركز حول الله في المحاور تصوراته رأسية هرمية وتدرجية وثنائية، وهذا التصور هو الذي تعتمد عليه الثقافة الوطنية- الدينية- فهو تصور يقوم على علة ومعلول، صورة ومادة، أول وآخر، قوة

(١) اقترنت هذه النزعة الإنسانية العلمانية المرتبطة بالدين في الأوساط النصرانية في العصر الحديث، بالدعوة إلى تحويل الإلهيات إلى إنسانيات، ونجد هذا بصفة خاصة لدى شيندر، وأرنست وولف وجولستير. ولهذه النزعة الإنسانية الراديكالية من الله اتجاهات ثلاثة، الأول: الحاجة إلى الله. والثاني: حركة موت الإله. والثالث: الإنسانية المأزومة أو المكروبة. فأما الاتجاه الأول: فيذهب إلى أن الحاجة إلى الإله حاجة سيكولوجية أو بيولوجية أو وجودية نتيجة لاغتراب الإنسان طبقاً لما صرح به سورين كيركجارد، والحاجة إلى الله بالنسبة للإنسان لا تعني عدمية الإله، فالإنسان عندما يحتاج إلى الإله، فإنه في حقيقة الأمر يحتاج إلى نفسه، فالله طموح إنساني، قوة يود الإنسان أن يحصل عليها لنفسه.

والاتجاه الثاني: حركة موت الإله، فإنه يعني الاستغناء عن دوره ومكانته، ولكنه لا يعني أنه غير موجود، ولقد أعلن نيتشه موت إلهه والاستغناء عنه، وعدَّ الله موجوداً تاريخياً. انظر: العلم الجذل (ص١١٨).

والاتجاه الثالث: الإنسانية المأزومة أو المكروبة، فتدور حول أن الإله يحتاج إلى الإنسان، وهي دعوة إلحادية تأثرت بكتابات كانط وهيجل بصفة خاصة، موضحةً أن كلاً من الإنسان والله قد فقد مكانه وموضعه، ومتأثرة في بعض جوانبها بما قرره نيتشه من أن الإنسان يجد نفسه عندما يكون إلهاً، وذلك لا يتحقق إلا عندما يقتل الإنسانُ الإله ليبقى هو، فالإنسان علة نفسه، لا يحتاج في وجوده إلى علة أخرى، فهو مستقل عن أي خالق. هذه هي النزعة الإنسانية الغربية الراديكالية التي حذا حسن حنفي حذوها، فهو قد أعاد تفسير علم الكلام كله وجعله نتيجة لاغتراب الإنسان الديني، وبدلاً من أن يكون محوره الله يكون الإنسان، وقد ألبس ذلك كله- زوراً وبهتاناً- لباس ثوب التجديد، وهو في حقيقته نقل وتقليد لأولئك الفلاسفة والمفكرين، وليس ثمة جديد، إذ إنه يردد ما درسه وعرفه في فرنسا، ويريد تطبيقه على تراثنا الإسلامي. انظر: فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي(٢/ ٧١١-٧١٦).

وفعل، فضيلة ورذيلة، ملاك وشيطان، جنة ونار، ثواب وعقاب، إله وعالم، فلا بد من تجاوز هذا كله لكي لا نظل مشدودين إلى السماء مطلقاً[1].

الهدف الرابع: تغيير مناهج المعرفة وأنماط السلوك، والإعلاء من شأن العقل ليحل محل الوحي في المعرفة؛ لأن الثقافة الدينية- التي يسميها الثقافة الوطنية- عادة ما يغلب عليها- في نظره- سيادة المناهج التقليدية في المعرفة، وأنماط السلوك مثل كافة أنواع المعارف الإشراقية من إلهام ونبوة، ويعادل ذلك في التراث الديني مناهج النص واستدعاء سلطة الوحي وطاعة الرسول ﷺ عندها يُعاد بناء المعرفة الشعبية في الثقافة الوطنية إلى المعرفة العقلية والاعتماد على البداهة وإلى المعرفة الحسية بالاعتماد على شهادة الحس، وفي التراث الديني بدلاً من الاعتماد على سلطة النص ومصادره يمكن الاعتماد على سلطة العقل والثقة بمناهجه واستدلالاته ونطقه، ومن هنا تتحول السلطة في المجتمع من سلطة أشخاص- كالرسول ﷺ- وكتب إلى سلطة العقل[2].

بل جعل الوحي قاضيًا على المعرفة الإنسانية وحاطًّا من قيمتها، يقول - وهو يتحدث عن تناقضات الوحي-: " وبالرغم من ذلك فإن الوحي يضم عدة تناقضات: أولًا: أن الإنسان لا يمكنه معرفة شيء عن الله، وأن كل معرفة عبث، وأن الإنسان لا يمكن أن يعلم شيئًا عن الله إلّا ما يعلِّمه الله إياه عن نفسه من خلال الوحي. المعرفة الإنسانية مجرد ظن ورأي في حين أن الوحي حقيقة ويقين. وهكذا

---

(١) انظر: الدين والثورة في مصر (١/ ٣٩).

(٢) انظر: المرجع نفسه (١/ ٣٩).

يتم التنكر للمعرفة الإنسانية والحط من قيمتها والشك فيها وهدمها..."[1].

الهدف الخامس: تغيير الأبعاد الإنسانية. ففي الثقافة الدينية تغلب العبادات على المعاملات؛ لذا لا بد من تغيير هذا البعد الإنساني، وإعادة بناء الثقافة الوطنية وتخليصها من أيديولوجية الدولة إلى أيديولوجية الشعب، ومن سلطة الحاكم إلى سلطة المحكوم، ومن فكر السلطة إلى فكر المعارضة، ومن عقيدة الحزب الواحد إلى آراء الأحزاب المتعددة، ومن عقيدة الفرقة الناجية إلى عقائد الفرق الهالكة، ومن أُحادية الطرف والتعصب إلى الاختيار بين البدائل وحرية الحوار، حيث يقول: " إن الانتقال في المحاور من الله إلى الإنسان والطبيعة هو أيضًا انتقال من الله إلى الشعب والأرض"[2].

الهدف السادس: تغيير لغة التعبير (اللغة العربية) ومقصوده من ذلك اللغة ذات المدلول الديني. إذ إن من أهدافه في مشروعه: تحويل العقائد إلى آراء وأفكار بشرية، وتصحيح علم الكلام العلم المقلوب- في نظره- وأن يكون الوحي صاعدًا من الأرض بدلًا من أن يكون نازلًا من السماء، وهذا الهدف لا يتأتى له ولا يمكنه تحقيقه إلا بتغيير اللغة العربية المتضمنة للمعاني الدينية، والإتيان بلغة جديدة تضمن له تحقيق هذا الهدف، أي: تحويل العقائد إلى أفكار بشرية قابلة للأخذ والرد وتحت مشرحة النقد، وتمده هذه اللغة الجديدة بالمصطلحات والمفاهيم اللازمة لهذه العملية العسرة، والمناسبة للعصر وحاجاته، يقول: " إن العلوم الأساسية في تراثنا القديم ما زالت تُعبر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه

---

(١) دراسات فلسفية (ص٤٣٧،٤٣٨).

(٢) الدين والثورة في مصر (١/ ٤١).

العلوم، والتي تقضي في الوقت نفسه على مضمونها ودلالتها المستقلة، والتي تمنع أيضًا إعادة فهمها وتطويرها. يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل: الله، الرسول، الدين، الجنة، النار، الثواب، العقاب، كما هو الحال في علم أصول الدين.. هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقًا لمتطلبات العصر، نظرًا لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها..."[1].

والطريقة التي يقترحها في تجديد اللغة ذات المصطلحات الدينية؛ هي "طريقة تلقائية صرفة، يرجع فيها الشعور من اللفظ التقليدي إلى المعنى الأصلي الذي يفيده، ثم يحاول التعبير من جديد عن هذا المعنى الأصلي بلفظ ينشأ من اللغة المتداولة كما كان اللفظ التقليدي متداولًا شائعًا في العصر القديم"[2]. أو كان واردًا من الوافد الأجنبي، فمثلًا: لفظ الله يساوي عنده الشعور الهوسرلي.

وقد طبق مقترحه هذا على بعض الأسماء والمصطلحات التي هي أعمدة الدين وركائزه، كلفظ الجلالة (الله) و(الرسول) ﷺ والجنة، والنار، والحلال، والحرام، والواجب...إلخ؟ ظنًا منه أنه متى استُحْدِثَت معانٍ جديدة لهذه المصطلحات يمكن- في نظره ووهمه- التخلص منها كلية أو على الأقل من مضمونها، والتعبير عنها أو عن مضمونها بعد ذلك بألفاظ أخرى، ولنأخذ على ذلك أمثلة وهو ما فعله حسن حنفي في هذه الأسماء، مبتدئين بأهمها وهو لفظ الجلالة (الله)، حيث يقول- وهو يرصد قصور لغة القرآن الكريم-: "إنها لغة إلهية تدور الألفاظ فيها حول

---

(١) التراث والتجديد (ص١٠٩، ١١٠).

(٢) المرجع نفسه (ص١١٠).

"الله"... لفظ "الله" يستعمله الجميع دون تحديد سابق لمعنى اللفظ إن كان له معنى مستقل أو لما يقصده المتكلم من استعماله له.

بل إن لفظ الله يحتوي على تناقض داخلي في استعماله باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني والتصورات، وباعتباره معنى مطلقًا يراد التعبير عنه بلفظ محدود وذلك لأنه: يعبر عن اقتضاء أو مطلب ولا يعبر عن معنى معين أي: أنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة أو بتصور من العقل. هو رد فعل على حالة نفسية أو عن إحساس أكثر منه تعبيراً عن قصد أو إيصال لمعنى معين..."[1].

فالله -جل جلاله وتقدست أسماؤه بنص عبارات حسن حنفي- لفظة نُعبر بها عن صرخات الألم وصيحات الفرح، أي: أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفًا لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفًا خبريًّا، حيث يقول: " فالله لفظ نعبر به عن صرخات الألم وصيحات الفرح، أي: أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفًا لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفاً خبريًّا... فلفظ "الله" لا يساوي معناه بأي حال!"[2].

ومن الأسباب التي دعته لاستبدال ألفاظٍ جديدة من عند نفسه بألفاظ الدين هو:

- **أن ألفاظ الدين ألفاظ قطعية وتُجاوز الحس والمشاهدة،** ولا يمكن للعقل[3] أن يتعامل معها. كما أنها تشير إلى مقولات غير إنسانية

(١) المرجع نفسه (ص١١٢،١١٣).

(٢) المرجع نفسه (ص١١٣).

(٣) العقل المتمرد والمناوئ للدين هو الذي لا يستطيع أن يتعامل مع ألفاظ الدين. أما العقل السليم المسلم الذي آمن بالله ربًا وبالإسلام دينًا ومحمد ﷺ نبيًا ورسولًا فهو العقل المستسلم لنصوص الوحي.

يعنـي إلهية، وفي هـذا يقول: " أما ألفـاظ الله، والجنة، والنـار، والآخرة، والحساب، والعقاب، والصراط، والميزان، والحوض؛ فهي ألفاظ قطعية صرفـة لا يمكـن للعقـل أن يتعامل معهـا دون فهم أو تفسـير أو تأويل. لذلك سـماها تراثنـا القديم السـمعيات وأخرجها من العقليـات[1]"[2].

وفي مجاوزة الألفاظ الدينية للحس والمشاهدة يقول: "... أن تكون اللغة لهـا ما يقابلهـا في الحس والمشـاهدة والتجربة حتى يمكـن ضبط معانيها والرجـوع إلى واقـع واحد يكـون محكمًا للمعـاني ومرجعًـا إذا تضاربت وتعارضـت. فألفـاظ الجـن والملائكة والشـياطين، بل والخلـق والبعث والقيامة كلها ألفاظ تجاوز الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى واقع ولا يقبلها كل إنسان، ولا تؤدي دور الإيصال"[3].

وإذا كان الأمر- كما يرى فقيه الأمة!- أن أي لفظ ليس له ما يقابله في الحس والمشاهدة والتجربة نسـتغني عنه ونستبدله بغيره؛ فسنكون مضطرين لإعادة النظر في عالم الغيب كله؛ لأنه من هذا القبيل!

- أنهـا لغة قاصرة، حيث يقول: " ومن ثـم أصبحت لغة عاجزة عن الأداء

(١) فهل تسميتها بالسمعيات وعدم إخضاعها للعقل مسوغٌ لنبذها وتأويلها؟! ثم إن في تسميتها بالسمعيات- الذي يعني أنه لا يمكن معرفة معناها إلا عن طريق الوحي- تأكيدًا لنظرية المعرفة في الإسلام وهو الوحي الذي يأتي في مقدمة مصادر المعرفة، وهو ما لا يعرفه حسن حنفي ولا تعرفه الحضارة الغربية التي نشأ فيها وتأثر بمناهجها المنفصلة عن الدين بل المعادية له.

(٢) التراث والتجديد (ص١٢١).

(٣) المرجع نفسه.

بمهمتها في التعبير والإيصال"[١]، ولغة محددة مغلقة لا تحمل أي دلالات على أحوال العصر، لغة عقائدية، فلا بد من استحداث لغة اجتماعية تكون أكثر تعبيراً عن أحداث العصر[٢]، يقول: " التخلي عن لغة اللاهوت الخاصة من إله، ورسول، وثواب، وحساب، وعقاب، وملاك، وشيطان، وهي اللغة المغلقة التي ما زالت خاضعة للرمز الديني، واستعمال لغة أخرى أكثر عقلانية وانفتاحًا وإنسانية يمكن لأي فرد أيًا كانت ثقافته أن يعقلها، مثل: الإنسان، والعقل، والنظر، والعمل، والفضيلة"[٣].

- أنها لغة إلهية وتسيطر عليها المصطلحات الدينية، مثل: الله، والرسول، والدين، والجن، والنار، والثواب، والعقاب، أو المصطلحات القانونية (الفقهية) - كما يحلو له أن يسميها-، مثل: الحلال، والحرام، والواجب، والمكروه، أو المصطلحات الأخرى، مثل: الرضا، والتوكل، والورع، والصبر، والخشية، والخوف...إلخ، وسبب ذلك عنده، يقول: " إن هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقًا لمتطلبات العصر نظرًا لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها، ومهما أعطيناها معاني جديدة فإنها لن تؤدي غرضها لسيادة المعنى العرفي الشائع على المعنى الاصطلاحي الجديد. ومن ثم

(١) المرجع نفسه (ص١٠٩، ١١٠).

(٢) انظر: الدين والثورة في مصر (١/ ٤٢)، والتراث والتجديد (ص١٢٢).

(٣) التراث والتجديد (ص١٥٧). وانظر: من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٢٧٨، ٢٧٩).

أصبحت لغة عاجزة عن الأداء بمهمتها في التعبير والإيصال"[1].

ويقول- وهو يتحدث عن طرق التجديد-: "أن تكون اللغة إنسانية لا تعبر إلا عن مقولة إنسانية كالنظر، والعمل، والظن، واليقين... فهي كلها ألفاظ تشير إلى جوانب من السلوك الإنساني الواقع في الحياة اليومية، يقابلها كل إنسان ويستعملها مهما كانت عقيدته أو مذهبه أو تياره الفكري. أما ألفاظ القديم والحادث والجوهر[2]... فكلها ألفاظ وإن كانت عقلية عامة إلا أنها لا تستعمل لوصف سلوكنا اليومي بالإضافة إلى أن طابعها المجرد قضى على الموضوع ذاته... أما اللغة التي لا تعبر عن مقولات إنسانية مثل "الله" والجواهر المفارقة، والشيطان والملاك؛ فهي لغة اصطلاحية عقائدية تشير إلى مقولات غير إنسانية إلا إذا أولناها وفسرناها وأعطيناها مدلولات إنسانية. فالله يصبح هدف الإنسان وغايته ورسالته ودعوته في الحياة، والشيطان يصبح هو المعارض الذي يمثل الغواية والخطأ والحافز، والملاك يصبح هو ما يرجوه الإنسان من طمأنينة وخير ورحمة وأمن واستقرار ودعة. وبالتالي يمكن نقل عصرنا من مرحلة التمركز حول الله وهي المرحلة القديمة إلى

(١) التراث والتجديد (ص١١٠).

(٢) الجوهر في الفلسفة هو الأساس الذي يشكل الجسم أو المادة ما هي عليه فعلاً، وبهذا تملك ضرورة وجود حتمية، بخلاف الأعراض أو الخواص التي تطرأ على الجسم أو المادة. وهو أنواع، بسيط روحاني كالعقول والنفوس المجردة، وبسيط جسماني كالعناصر، ومركب في العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية المركبة من الجنس والفصل. وعند الكندي هو: الجوهر القائم بنفسه، وهو حامل للأغراض لم تتغير ذاتيته موصوف لا واصف. والمتكلمون يخصونه بالجوهر الفرد المتحيز الذي لا ينقسم، ويسمون المنقسم جسمًا لا جوهرًا، وقد أثبت العلم الحديث بطلان قولهم هذا. أما تعريف الجوهر عند سبينوزا فهو: الشيء الموجود في الشيء الذي لا يفتقر تصوره إلى تصور شيء آخر. وسبينوزا استند في تعريفه هذا إلى تأسيس وحدة الوجود. انظر: المعجم الفلسفي (ص٢٥٥-٢٥٧) مراد وهبة، والمعجم الفلسفي (ص١٦٣) مصطفى حسيبة.

مرحلة التمركز حول الإنسان وهي المرحلة الحالية"[١].

- أنها لغة صورية مجردة، مجرد وعاء حامل للمعنى.
- أنها لغة يرفضها العصر لمدلولاتها التاريخية المشحونة بالمذهبية، وهذا بناء على تفسيره للدين كله على أنه من صنع السياسة[٢].

ومما يدل على أن المسيِّر لحسن حنفي في دعوته إلى التخلص من اللغة العربية ليس هو الموضوعية العلمية، وإنما الرغبة الأكيدة منه في هدم كل ما له صلة بالدين، وإن الغرب الذي يدعونا لمسايرته والجري خلفه لم يتخلص من لغته التي لا أصل لها، بعكس لغتنا، ولم يجعل الغرب ذلك شرطًا لتقدمه بل لا زال محافظًا عليها ومتمسكًا بها.

أما عن مميزات اللغة الجديدة التي سيأتي بها من عند نفسه فهي كما يلي:

١. أن تكون لغة عامة بامتياز حتى يمكن بها مخاطبة الأذهان كافة.
٢. أن تكون لغة مفتوحة تقبل التغيير والتبديل إما في المفهوم أو المعنى أو حتى في وجودها إما بإبقائه أو بإلغائه بالكلية، ومن ثم فهي لغة مفتوحة وليست جامدة محددة كاللغة العربية، بل تقبل إضافات وزيادات كل الخبرات الإنسانية، ومن ثم يمحى خطر التعقيد اللغوي السائد في فكرنا المعاصر والتشدق بالألفاظ والمفاهيم الصعبة.

---

(١) التراث والتجديد (ص١٢٢)و(ص١٧٤).

(٢) انظر: المرجع نفسه (ص١١٨).

٣. أن تكون لغة عقلية حتى يمكن التعامل بها في إيصال المعنى، ولا ينبغي أن تكون قطعية كالله والجنة والنار والآخرة والحساب والعقاب والصراط والميزان والحوض؛ فهذه كلها ألفاظ قطعية. كما ينبغي ألا تكون لغة اصطلاحية عقائدية تشير إلى مقولات غير إنسانية؛ لأن اللغة الجديدة هي ما اصطلح عليه الناس.

٤. أن تكون اللغة الجديدة لغة مادية لا علاقة لها بالغيب البتة، لها ما يقابلها في الحس والمشاهدة والتجربة، فمثلًا ألفاظ: الجن والملائكة والشياطين والخلق والبعث والقيامة كلها ألفاظ تُجاوز الحس والمشاهدة، ومن ثم لا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى واقع، وهي أقرب إلى الصور الفنية منها إلى ألفاظ حضارية.

٥. أن تكون لغة إنسانية لا تعبر إلا عن مقولة إنسانية؛ كالنظر والعمل والظن والقصد والفعل والزمان.

٦. أن تكون اللغة الجديدة لغة عربية وليست مستعربة![1].

ثم ذكر جملة من البدائل الجديدة للغته الجديدة، حيث يقول: "... فالله والخالق يدلان على نفس المفهوم، والألفاظ العقلية والتقليدية مثل: الأول، والآخر، والظاهر، والباطن، إلى آخر ما هو معروف من أسماء الله كلها ألفاظ تقليدية لا يفيد تبديل أحدهما بالآخر!. ولكن الانتقال من " الله " إلى "الإنسان الكامل" يُعبر عن كل مضمون الله، فكل صفات الله: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام

(١) انظر: المرجع نفسه (ص١١٩-١٢٣).

والإرادة؛ كلها هي صفات الإنسان الكامل. وكل أسماء الله الحسنى تعني آمال الإنسان وغاياته التي يصبو إليها. "فالإنسان الكامل" أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ "الله"[1].

وقد استحدث ألفاظًا بديلة للفظ الجلالة "الله"، حيث يقول: " فيمكن أن أُعبر عن لفظ "الله" بلفظ العقل والمطلق واللانهائي والصورة كما فعل الحكماء القدماء، أو: الوجود والنور والحق والحبيب كما فعل الصوفية، أو: الخالق والقديم والواحد كما فعل علماء أصول الدين، أو: الشارع كما فعل علماء أصول الفقه. وكلها ألفاظ للاستعمال"[2].

أما بالنسبة للفظ الدين فقد أصبح- في نظره- لفظًا منعرجًا وذا طرف واحد، وهو لفظ متطرف، وهو ما يستدعي تغييره واستبداله بما يجود به علينا، حيث يقول: " لفظ الدين أصبح لفظًا "منعرجًا" ذا طرف واحد لا يُوصل إلا معنى واحدًا وهو الغالب، أي: أنه لا يوصل إلا أحد الجوانب في صورته المتطرفة وهو الجانب الإلهي أو الخارق للعادة أو الأخرويات أو ما وراء الطبيعة... ولما كان لفظ "دين" قاصرًا عن أداء المعنى فإن لفظ "أيديولوجية" أقدر منه على التعبير عن الدين المعني وهو الإسلام... فنظرًا لأن لفظ الدين له استعمالات كثيرة، ويفيد معاني متناقضة فإنه أصبح يشير إلى ما لا يُقصد به. فهو يشير إلى التاريخ أكثر وهو ما يشير إلى الوحي..."[3].

---

(١) المرجع نفسه (ص ١٢٤).

(٢) الدين والثورة في مصر (٨/ ٨٠)، وانظر: التراث والتجديد (ص١١٢).

(٣) التراث والتجديد (ص١١٥، ١١٦).

كما عدَّ – لفظ الدين – لفظًا سلبيًّا خالصًا لا يؤدي المعنى المقصود منه، نظرًا لإفادته كثيرًا من المعاني الشائعة التي قد تكون مغايرة بل مضادة للمعنى الأصيل للفظ في نظره[1].

وهذا تناقض واضح منه، إذ إنه قد شرط في اللفظ الجديد الذي استبدل به اللفظ الشرعي أن يكون لفظًا عربيًّا وليس مستعربًا، أو معربًا عن طريق النقل الصوتي للغات أو الألفاظ الأجنبية، حيث يقول: "أن تكون لغة عربية وليست مستعربة أو معربة عن طريق النقل الصوتي للغات والألفاظ الأجنبية"[2].

والسؤال المطروح: هل لفظ "أيديولوجيا" الذي جاء به بديلًا عن لفظ الدين من الألفاظ المحكمة والقطعية؟ وليس مشحونًا بمعانٍ ذات مدلولات مختلفة؟ ومن أي قاموس جيء به؟! أم أنه الهوى والتخبط ومحاولة القضاء على لغة القرآن بأي طريقة حتى لو وقع في التناقض؟

ومما يدل على تناقضه واضطرابه أنه قال في موضع آخر من الكتاب نفسه وتحت العنوان ذاته "منطق التجديد اللغوي"، ما نصه: " فاللغة هي الثقافة ونشر اللغة بألفاظها هو في نفس الوقت نشر للثقافة. والألفاظ المستعربة دعوة إلى تبني الثقافة الدخيلة وترك الثقافة الأصيلة، وكأن مفاتيح العلوم والفكر والثقافة هي عند الثقافات الأخرى وليست في ثقافتنا الخاصة. لذلك حرص "التراث والتجديد" على تجنب الألفاظ المستعربة من أجل المحافظة على الأصالة اللغوية، فهي شرط التعبير

---

(١) المرجع نفسه (ص٧٨).

(٢) المرجع نفسه (ص١٢٢).

عن أصالة الفكر"(١).

وقد ذم إخوانه الشوام والمغاربة لأنهم وقعوا في شيء من تلك الألفاظ المستعربة والمستهجنة بدعوى التحديث ووقع هو فيما ذمهم به.

وقال عن لفظ الإسلام: " وكذلك لفظ "الإسلام(٢)" مشحون بعديد من المعاني كلفظ "دين". فإن أمكن من الناحية النظرية على الأقل، التعبير به عن معنى فإنه لا يمكن ذلك من الناحية العملية لأنه أصبح محمّلًا بما لا حصر له من المعاني التي قد تتفق أحيانًا مع المعنى الأصلي للفظ... فلفظ "التحرر" هو اللفظ الجديد الذي يعبر عن مضمون "الإسلام" أكثر من اللفظ القديم"(٣).

ولا شك في أنه قد خفي عليه أن لفظ التحرر داخل في لفظ الإسلام، ومتضمن له؛ لأن الإنسان متى دخل في الإسلام فقد تحرر من الرق والعبودية لغير الله، معلنًا خضوعه وعبوديته لله، وأن الله- تعالى- قد عدَّ الدين عنده هو الإسلام ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: من الآية١٩] للدلالة على أن هذه اللفظة- أعني بها الإسلام- هي أكمل لفظة وأحسنها على الإطلاق. فالدين والإسلام يذكران حسن حنفي بالوحي وهذا ما لا يريده ولا يبغيه، ولذلك لا بد من استبدالهما حتى

---

(١) المرجع نفسه (ص١٢٣).

(٢) لاحظ أنه يتحدث عن لفظ رباني، سمانا الله به ورضيه لنا، قال الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: من الآية٣]، وقال تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ۚ﴾[الحج: من الآية٧٨]، وحسن حنفي يدعونا إلى تركه واستبدال الذي هو أدنى به!

(٣) التراث والتجديد (ص١١٦). يبدو أنه تأثر بما تبثه المعاجم ودوائر المعارف الغربية عن الإسلام من كونه خضوعًا واستسلامًا يتنافى مع مبدأ الحرية التي تقوم عليها دساتير البلاد.

لو كان معناهما صحيحًا.

ومن الأسباب التي دعته إلى تغيير الألفاظ الدينية أن اللغة العربية لما كانت مجرد حامل للمعنى أو وعاء له؛ فإنه يمكن التعبير عن اللفظ المراد تغييره أو استبداله بأي لفظ آخر، ولا مانع- عنده- من أن نأتي به من أي عصر من العصور إذا لم نجد في عصرنا ما يناسبه، ونستورده من أي ثقافة أخرى[1] وها هو ذا يتناقض مع نفسه مرة أخرى.

وشرط اللفظ الجديد الذي يأتي به ألا يكون تقليديًّا كالذي نريد تغييره؛ لأنه والحالة هذه لم نكن صنعنا شيئًا ولن يقدم لنا هذا اللفظ المشابه شيئًا، يقول: "والانتقال من لفظ تقليدي إلى لفظ تقليدي آخر مشابه له لن يقدم شيئًا؛ لأن المشكلة تظل باقية وهي استحالة التعبير عن المعاني الأولية بالألفاظ التقليدية وإلا وقعنا في الشروح على المتون عندما كانت تستبدل ألفاظًا قديمة بألفاظ أخرى قديمة"[2].

لذا فإن التغيير لا بد أن يكون جذريًّا- عنده- من الله- هكذا مباشرة- إلى الإنسان الكامل؛ لأن: "الإنسان الكامل" أكثر تعبيرًا عن المضمون من لفظ "الله"[3].

والسبب الذي دفعه لهذا الاستبدال هو أن" لفظ الله- تعالى الله عما يقول علوًا كبيرًا- لا يساوى معناه بأي حال!. صحيح أن اللفظ ورد في الوحي، ولكن الإشكال هو في فهم اللفظ في عصر معين لجماعة معينة من أجل الحصول على معنى حضاري للفظ"[4].

---

(١) المرجع نفسه (ص١١٣، ١١٤).

(٢) المرجع نفسه (ص١٢٤).

(٣) المرجع نفسه (ص١٢٤).

(٤) المرجع نفسه (ص١١٤).

وبهذا يكون قد فتح الباب على مصراعيه للتلاعب بلغة القرآن الكريم، وإقصاء اللغة الدينية والألفاظ الشرعية- أو بعبارة أوضح: إقصاء الثقافة الدينية- التي لم يُبق لها ولم يذر أي إيجابية؛ لأنها- في نظره- لغة إلهية، تدور ألفاظها حول الله، والرسول، والجنة، والنار، والحساب، والعقاب، والدين والإسلام، كما أنها لغة قديمة، ولغة تاريخية تُعبر عن وقائع أكثر من تعبيرها عن الوحي، لغة تقنينية تضم الوجود وتضعه في قوالب، لغة صورية مجردة، لغة يرفضها العصر[1].

والدعوة إلى ألفاظ جديدة تحل محل تلك الألفاظ الدينية، وهي تجري مجرى النار في الهشيم مثل: الأيديولوجية، والتقدم، والحركة، والتغير، والتحرر، والجماهير، والعدالة، وغيرها، وهي ألفاظ لها رصيد نفسي- على حد زعمه- عند الجماهير[2]. وهذه دعوة صريحة إلى ثقافة متحررة من كل قيد.

والخلاصة التي يصل إليها هي: تفريغ نصوص الوحي عقيدةً وشريعةً من مضامينها الشرعية.

الهدف السابع : تحرير المصطلحات الشرعية: وهذا التحرير أدى إلى خلخلتها والتلاعب بمعانيها وإحداث تعريفات جديدة لها غير ما كان معروفًا عند السلف الصالح من أهداف مشروعه، كما فعل عندما عرَّف الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والناسخ والمنسوخ وأسباب النزول[3].

---

(١) المرجع نفسه (ص١١٠-١٢٥).

(٢) المرجع نفسه (ص١١٨،١١٩). زعمه بأن تلك الألفاظ لها رصيد عند الجماهير هو من باب الوهم إذ إن جماهير المسلمين والسواد الأعظم لا يبغون عن لغة وحيهم لغة غيرها، ولا يستبدلون ألفاظها بألفاظ غربية، إلا أن يكون قصد بالجماهير من هم على شاكلته، والحقيقة أنهم قليل جدًا.

(٣) انظر: دراسات فلسفية (ص١٠٢،١٠٣).

الهدف الثامن : تأليه الإنسان، فبعد أن طالب بالاستغناء عن الوحي، وإدارة الظهر لله عز وجل كما فعلت الحضارة الغربية؛ فها هو ذا يدعو إلى أن يكون التمركز حول الإنسان بدلًا من التمركز حول الله[1].

وبعد هذا العرض لمشروع "التراث والتجديد" وأهدافه؛ ظهر لي ما يلي:

(١) أن مشروع "التراث والتجديد"مشروع إلحادي يهدف إلى هدم العقيدة الإسلامية وتقويض أركانها، وتحويلها إلى أفكار بشرية، منفصلة عن الوحي، كما يهدف إلى ضرب الأمة الإسلامية في أهم مقومات وجودها وهو دينها وعقيدتها، ولا غرابة في ذلك فقد نشأ المشروع وصاحبه نشأة غربية، في أحضان المستشرق "ماسينيون"، والعَلماني "جان جيتون"، فهما من تولى توجيه صاحب المشروع حتى أصبح أداة من أدواتهم في هدم الدين وتقويض أركانه، وأعادوا صياغة فكره، وقد أخذ على عاتقه القضاء على مظاهر الغيب والخرافة في حياتنا المعاصرة[2].

ولا أدل على ذلك من أنه قد جعل القضاء على الدين وهدم أركانه من مهام مشروعه، حيث يقول: " لا يعني "التراث والتجديد" إصلاحًا نظريًا للقديم بل يعني تغيير الواقع تغييرًا جذريًّا بالقضاء على أسباب التخلف. مهمة التجديد إذن عملية لا نظرية، وهي المساهمة في البناء النظري للواقع، وذلك بالقضاء على الأفكار الثابتة فيه والأحكام المسبقة التي لا يمكن أن تكون أساسًا نظريًا لتغيير الواقع"[3].

---

(١) انظر: التراث والتجديد (ص١٢٢).

(٢) انظر: دراسات إسلامية (ص٣٨١) و(ص٣٩٥) و(ص٤١٧).

(٣) التراث والتجديد (ص٥٦). لاحظ أن هذا يتناقض مع ما ذكره عندما تحدث عن الحلول التي تتعامل مع التراث.

هذا بالإضافة إلى أن أفكاره الثورية مستمدة من التراث اليهودي والنصراني وخاصة في جانبه التأويلي الفلسفي، لا سيما تراث سبينوزا الذي تعلم منه ضبط العلاقة بين العقل والنقل، وبين المعجزات وقوانين الطبيعة، وبين الأوهام وأحداث التاريخ[1].

فهو يدعو إلى نبذ الموروث القديم كله، كما فعل فلاسفة التنوير والحضارة الغربية، ومما أكد له صحة هذا الفعل النقاد والشكاك والفلاسفة، وتكون نقطة البدء والانطلاق في ذلك النبذ هي ممارسة "الشك المطلق" كما هي الحال عند "مونتاني"[2]، الشك في كل العقائد والمعارف، الذي يُوصل إلى الإلحاد ويقود إليه، كما فعل بصاحبه "مونتاني"، وهذا الشك في نظره أفيد لنا في هذه المرحلة، حيث يقول: " ونحن الآن في محاولاتنا لتأصيل تراثنا العقلي القديم وإحياء نماذجه الفريدة لا يهمنا الترويج للعقل التبريري وللمثالية الحديثة بقدر ما يهمنا العقل الجذري عند سبينوزا مثلًا... مع أن الشك عند "مونتاني"١٥٣٣-١٥٩٢م قد يكون أنفع لنا من الشك عند ديكارت، حتى يتم القضاء على الموروث القديم. قد يكون الشك المطلق أفيد لنا في مرحلتنا العقائدية الراهنة، والشك في العقائد الموروثة خير من استعمال

(١) انظر: دراسات إسلامية (ص٣٨٣).

(٢) مونتاني ميشيل إيكويم دي (١٥٣٣-١٥٩٢م)، أخلاقي فرنسي شكّي، من مواليد البيريجور، كان مجموعة من الأضداد، وكما يقول أندريه موروا، فقد كان نصرانيًا بالاسم، ولكن النصرانية لم يكن لها أي دور في حياته، كانت أمه يهودية. اشتهر بكتاب "المقالات". انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٣٩٦-١٣٩٨)، وموسوعة الفلسفة (٢/ ٤٨٧،٤٨٨) لبدوي، ومعجم الفلاسفة (ص٦٥٠-٦٥٢) جورج طرابيشي.

العقل لتبريرها"[1].

وقد استعمل بعضًا من رموز فلاسفة عصر التنوير لتحقيق ما يريد، مثل: سبينوزا ولسنج وفويرباخ.

وفي نهاية المطاف يكون الذي ينادي به حسن حنفي ويريد تطبيقه ليس هو دين الله الذي أنزله على رسوله محمد ﷺ، وإنما هو ما جاء به فلاسفة التنوير الذين ترجم لنا فلسفتهم ونقلها إلى العربية.

(٢) أن مشروع "التراث والتجديد" ليس مشروعًا إسلاميًّا، لا في قليل ولا في كثير، وإن زعم صاحبه أنه كذلك، بل هو مشروع تأويلي حداثي علماني قومي اجتماعي سياسي ماركسي. كما أن صاحب المشروع ليس فقيهًا من فقهاء الأمة، ولا مجددًا من المجددين وإن زعم أنه كذلك[2]، يقول: " لا يهم الدين إذن وضع إجابات على أسئلة نظرية محضة عن أصل الكون ونهايته، بل إنه لا يتعرض إلا لما يعرض للناس من مشاكل عملية، فليكن الكون قديمًا أم حادثًا ولكن الذي يهم هو الخبز لكل فم، والدواء لكل مريض، والملبس لكل عارٍ، والمأوى لكل شريد، والكلمة على كل لسان ثقيل. صحيح أن في فكرنا المعاصر تيارًا دينيًّا لإثبات الجن والملائكة والشياطين، ويتم الترويج لذلك في أجهزة الإعلام ويكون الأجدى في مثل هذه الحالة للمجتمعات النامية التي ما زالت ترزح تحت عبء الفكر الأسطوري والعقلية الغيبية التي هي حصيلة بعض جوانب في تراثها الديني القديم... الأجدى لهذه المجتمعات أن تحاول الاقتراب من العقلية المضادة لها أي: العقلية العلمية

(١) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٢٥).

(٢) انظر: من العقيدة إلى الثورة (١/ ٤٠،٤١)، والدين والثورة في مصر (٦/ ٢٧٦).

والاتجاه التجريبي، وأن يُقال لها: إن بناءها التحتي هو الذي يحكم بناءها الفوقي، وإن مشكلتها الخلقية ليست في نسيانها للفضائل بل في فقرها"[1].

وما دام أن مشروع "التراث والتجديد" كذلك، فالمسؤول عن تجديده هو حزب- اليسار الإسلامي الذي ينتمي له حسن حنفي- يقول: " ومهمة التجديد لا تقع على عاتق فرد واحد... ولما كانت المهمة سياسية بالأصالة فإنها تقع على عاتق الحزب التقدمي الوطني. فالحزب هو عصب الجماهير وروحها الذي يُعبر عن متطلباتها. وهو الذي يرث الماضي ويعبر عن وجدان العصر. الحزب هو الذي يقوم بتجديد التراث لأنه هو المعبر عن الجيل، والممثل لروح العصر..."[2].

فالعلم التجريبي- بمعناه الغربي الذي يدعو حسن حنفي إلى التوجه إليه بدلًا من الإيمان بالغيب- إذا لم يكن متكاملاً مع الوحي، وليس منفصلًا عنه؛ فإنه يفقد الإنسان سعادته وكرامته، يقول عبد الرحمن الزنيدي: " فالعلم الطبيعي تابع للصادر من الوحي لأنه بدونه يفقد قيمته في تحقيق سعادة الإنسان، وكرامته، إذ هو مجرد وسيلة للإنسان، يحدد العلمُ الصادرُ من الوحي غاياتها، ومنهج توظيفها، فيما يحقق مصلحة الإنسان التي ترتبط- فيما يتعلق بها- آخرته بدنياه. لهذا فإن القرآن يقلل من شأن هذا العلم الطبيعي المبتور، بعلم ما وراء عالم الطبيعة، وهو ما يجيء به الوحي، كما قال سبحانه: ﴿وَعْدَ اللَّهِ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴿٧﴾﴾ [الروم: ٦، ٧].

---

(١) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٩٤).

(٢) التراث والتجديد (ص١٧٨).

بل إن هذا العلم ناقص حتى في المجال الطبيعي؛ لأنه لو كان علمًا حقيقيًا مكتملًا لارتفع بالإنسان إلى ما وراءه من حق، ودل عليه، ولهذا قال في الآية بعدها ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ ﴿٨﴾ ﴾ [الروم: ٨].

ولقد تلقى المسلمون التوجيه الإلهي في هذا المجال وطبقوه في حياتهم، فأقاموا حضارة علمية عملية على أساس ذلك التوجيه التجريبي الإسلامي، واستطاع الغرب- بعد ذلك- أن يستمد منهم هذا الاتجاه وأن يقيم حضارته المعاصرة وإن كان قد كيفه وفقًا لاتجاهاته المادية البعيدة عن هدي الله"[١].

(٣) أن مشروع "التراث والتجديد" محصلة ردود فعل عنيفة، وفلسفات غربية تمتدّ لقرون طويلة على انحرافات الكنيسة الغربية التي أهانت الإنسان، وجعلته نجسًا بوراثة الخطيئة، وهي الفلسفة التي تبناها العالم الغربي في القرون الثلاثة الأخيرة، ورسختها أفكار "فرويد" و"ماركس" و"دور كايم"[٢]، وكانت هي المبدأ الذي انبنت عليه كل الفلسفات الغربية الحديثة، والتي تؤمن بالمادة وتنكر وجود الله عز وجل وتعلن استقلال الإنسان، كأنها الألوهية والعبودية طرفان في معادلة، لا يرتفع أحدهما إلا بإسقاط الآخر، وهو ما تبناه حسن حنفي في مشروعه "التراث

---

(١) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي (ص٥١٨، ٥١٩).

(٢) دوركايم أو دوركيم، أو دوركهايم "إميل" (١٨٥٨-١٩١٧م) فيلسوف اجتماعي ومن كبار مؤسسي مدرسة علم الاجتماع في فرنسا، يهودي سليل لأسرة يهودية من الأحبار، تعلم العبرية ودرس التوراة وبرتوكولات حكماء صهيون، تخرج من مدرسة المعلمين العليا، واشتغل أستاذًا للفلسفة ولعلم الاجتماع والتربية، وهو مؤسس علم الاجتماع الحديث وليس كونت. كان دوركايم تلميذًا لكونت. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٥٨٥، ٥٨٦) للحفني، وموسوعة الفلسفة (١/ ٤٨٠-٤٨٤) لبدوي.

والتجديد"، وصاحبه الذي يزعم في جل كتاباته أنه يسعى إلى الاستقلال الحضاري للأمة والنضال ضد التغريب، في الوقت الذي يجعل منطلقات هذا الاستقلال هي نفسها دعاوى فلسفة الحضارة الغربية المادية والإلحادية[1].

ومما يدل على أنه نظر إلى تراثنا الإسلامي بعين أوربية، ودَرَسَه من خلال تلك المناهج الأوربية، قوله: " قد يعني الجديد ما يتعلق بالقرون السبعة التالية[2] سواء ما يخص البيئة أو ما يتعلق بالإصلاح الديني، ولكنه يعني في الغالب ما اكتشفته الحضارة الغربية وما يتسم بالعقلانية والموضوعية وما يهدف لخدمة الإنسان، وفي هذه الحالة يوضع هذا الجديد موضع الصدارة، وتكون له الأولوية على القديم بمعنييه بل يصفى القديم كله لحساب الجديد..."[3].

والقديم عنده يعني: الإلهيات التي دامت في القرون السبعة الأولى، القرون المفضلة وما بعدها، ويمكن إعادة هذا القديم بتصفيته وهو ما علق به من شوائب بتقليل موضوعاتها، والحد من استقلالها[4]، حيث يقول: " وللتغلب على حدود

---

(١) انظر: حسن حنفي والخداع المعلن، أسامة الهتيمي، على الرابط:
http / /www.shareah.com /index.php? /records /view /action /view /id، وحول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية (ص١٨-٢٨) محمد قطب، دار الشروق- القاهرة، ط أولى ١٤١٨هـ.

(٢) القرون السبعة التي يقصدها هي: من القرن الثامن وحتى القرن الخامس عشر. وهو يقسم الحضارة الإسلامية إلى فترتين: الأولى: تشمل القرون السبعة الأولى التي نشأت فيها الحضارة، والثانية: تشمل القرون السابعة التالية التي عاشت فيها الحضارة الإسلامية، ونحن الآن- في نظره- في نهاية الفترة الثانية وعلى مشارف الثالثة. انظر: دراسات إسلامية (ص٢٧٤)، وهموم الفكر والوطن (١/ ٧٦).

(٣) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٥٥).

(٤) انظر: المرجع نفسه (١/ ٥٤).

المذاهب واتساع رقعة التجديد تم استعمال المناهج الغربية لدراسة الموروث واكتشاف مكوناته وبنيته. فتم استعمال المنهج الظاهرياتي الفينومينولوجي لدراسة التراث"[1].

بل إن كل النصوص التي قام بترجمتها ونقلها للعربية كـ" رسالة في اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا، أو "تربية الجنس البشري" للسنج، أو "تعالي الأنا موجود" لسارتر؛ تؤكد نظرته تلك، وفي هذا يقول: " أنا أستخدم التراث الأوربي لهذه الغاية... عن طريق تقديم نماذج من التراث الغربي... وفي خط مواز أقدم نفس هذه اللحظات من تراثي القديم حتى أبين أن الآخرين، الذين أعتبرهم هدى للتقدم!؛ هم في الحقيقة قد اهتدوا بنماذج قديمة لدي عند المعتزلة وابن رشد والنظام وأصحاب الطبائع[2]"[3].

والخلاصة التي يريد الوصول إليها، وإقناعنا بها: أنه لا يمكن أن يتم الإصلاح الديني المنشود إلا إذا أطلقنا العنان للعقل بحيث يكون حاكمًا على الشرع ومهيمنًا على نصوصه، حيث يقول: " يمكننا الآن بداية الإصلاح الديني بداية جذرية كشرط سابق على تدعيم الفكر الحديث أو التغيير الاجتماعي. فيمكن رفع التيار العقلي إلى أقصى حدوده حتى يقضي العقل على ما تبقى وما استجد من مظاهر الخرافة كما

(١) هموم الفكر والوطن (٢/ ١٤٨). وانظر: ظاهرة اليسار الإسلامي (قراءة تحليلية نقدية) (ص٤١) محسن الميلي، مطبعة تونس، ط ثانية ١٤٠٤هـ.

(٢) الطبائعيون هم: القائلون بالطبائع الأربع، أي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وأنها أصل الوجود، والعالم مركب منها، فكانوا يتعبدون لها. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ٨٤١) للحفني.

(٣) شؤون عربية، العدد ١٥ (ص٢٤٥).

يمكن التأكيد على حرية الفكر وعلى النظم الديمقراطية وعلى احترام الإنسان"[1].

(٤) أن مشروع "التراث والتجديد" لا يمكن تحقيقه على أرض الواقع، وإن تمنى صاحبه ذلك[2].

(٥) أن كثيرًا من هؤلاء العلمانيين والمستغربين يعون جيدًا حقيقة الدور الذي يقومون به، كما يدركون تمام الإدراك التناقضات الجسيمة التي يقعون فيها من خلال مشاريعهم التلفيقية المبنية على حضارات وفلسفات غربية، للجمع بين أيديولوجياتهم والأفكار الإسلامية، في محاولات متجددة لخداع الأمة والإيقاع بها في فخ الابتعاد عن هويتها وعقيدتها، وهذا ما اعترف به حسن حنفي، حيث يقول: " نحن مجموعة من الأفراد لو اصطادونا لتم تصفيتنا واحدًا واحدًا، ولذلك أرى أن أفضل وسيلة للمواجهة هي استخدام أسلوب حرب العصابات!. اضرب واجر، ازرع قنابل موقوتة في أماكن متعددة تنفجر وقتما تنفجر ليس المهم هو الوقت. المهم أن تُغير الواقع والفكر. ولذلك يسمونني "المفكر الزئبقي". لا أحد يستطيع أن يسمك عليه شيئًا!. الجماعات الإسلامية تراني ماركسيًا، والشيوعيون يرون أني أصولي، والحكومة تتعامل معي على أنني شيوعي إخواني"[3].

وهذا ما أكده محمد عمارة، حيث قال- في كلام يكشف لنا جانبًا من حقيقة حسن حنفي، ويعطينا تصورًا عن الدور الذي يقوم به هو وأمثاله وإن حاول خداع جمهور عريض من القراء بأنه يريد أن يجدد لهذه الأمة أمر دينها- يقول:

---

(١) قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر (٢/ ٢٢).

(٢) انظر: المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي (ص١٥٤-١٥٦).

(٣) انظر: جريدة أخبار الأدب في عددها الصادر في ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٣م.

"بقي أن أقول- للتاريخ-: إننا عندما صدر كتاب الدكتور حسن حنفي "التراث والتجديد" سنة ١٩٨٠م.. اجتمعنا- مجموعة من المفكرين- به في جلسة نقدية لهذا الكتاب- بمنزل الصديق الأستاذ المستشار طارق البشري-.. ولقد توليت أنا عرض الملاحظات النقدية على الكتاب.. ولم يشأ الدكتور حسن يومها أن يجيب على تساؤلات الحضور.. إلا بابتسامة قال لي معها:

هو أنت كشفت الموضوع؟!

فلما استأذنته أن أكتب عن الكتاب رجاني ألا أفعل وقال: لقد طبعته بحروف صغيرة حتى لا يستطيع المشايخ قراءته![١]".

(٦) أن جل أولئك العلمانيين والمستغربين إن لم يكن كلهم بدؤوا مشاريعهم الهدامة بأفكار مسبقة، حتى وإن ادعوا التجرد العلمي والدقة الموضوعية في تناول تلك الموضوعات، مثلهم في ذلك مثل أساتذتهم الفلاسفة الذين تعلموا على أيديهم أو على كتبهم، يقول محمد قطب: " فالعالِمُ الغربي يتوهم في نفسه التجرد العلمي، والدقة الموضوعية، في تناوله لهذه العلوم، ولا يتنبه إلى أنه قد دخل الساحة بمقررات مسبقة، تُؤثر- بوعي أو بغير وعي- في طريقة تناوله للموضوع، وفي النتائج التي يستخلصها من بحثه، تلك المقررات هي وجوب إبعاد الدين وكل ما يُستوحى منه إبعاداً كاملاً من نطاق البحث!، بل إنه يتصور أن اتخاذه هذا الموقف المسبق، والإصرار عليه، هو الواجب الذي تفرضه عليه طبيعة البحث العلمي، وأن دقة

---

(١) ذكر حسن حنفي أن سبب كتابته للتراث والتجديد بالحروف الصغيرة، اقتصادًا في الورق وتخفيضًا للسعر، وهذا يخالف ما ذكره محمد عمارة من كلام حسن حنفي نفسه. انظر: هموم الفكر والوطن (٢/ ٦٤٧).

النتائج المستخلصة ومصداقيتها متوقفة على مدى إخلاصه في أداء هذا الواجب "المقدس"[1].

وهذا التوجه عندهم مبني على الصراع المعروف الذي حصل بين الكنيسة والعلم، الذي خلف بصماته الواضحة عليهم وعلى مناهجهم.

وأخيرًا، فقد عقد حسن حنفي مقارنة بين مشروعه ومشروع محمد عابد الجابري، فقال: " التراث والتجديد" واضح في أهدافه ومقاصده، غير مباشر في أساليبه وآلياته، ما في قلبه على اللسان بحيطة وحذر، وباستعمال بعض آليات التخفي من السلطات ونظم الحكم. في حين أن " نقد العقل العربي" قد يكشف غير ما يستر، ويعلن غير ما يبطن[2]. يحتاج إلى تأويل وإلى قراءة ما بين السطور... وكلا المشروعين يساهمان في حركة التقدم العربي، وصاحباهما ينتسبان إلى الحركة التقدمية العربية والنضال الحزبي التقدمي في كل من مصر والمغرب. تولى الحزب الذي ينتمي إليه صاحب "نقد العقل العربي" مرةً الحكم- في المغرب-. ولم يتول أي حزب أو تنظيم ينتمي إليه صاحب "التراث والتجديد" الحكم ولا مرة باستثناء إيران[3]...

(١) حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية (ص٦) محمد قطب.

(٢) انظر: حصار الزمن الحاضر (مفكرون) (ص٤٠٢).

(٣) حسن حنفي من المعجبين بالثورة الإيرانية والخميني، ولما اندلعت الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م كأن حلم حياته قد تحقق لأنه يرى الدين الثوري من أجل التغيير الاجتماعي من خلال ثقافة وطنية، وقد زار قم والتقى الخميني وجلس معه أسبوعًا، يدرس ولاية الفقيه، ويحاور ويناقش علماء قم، وقد عدَّ ثورته أروع ثورة شعبية في تاريخ الإسلام الحديث. ترجم للخميني كتباً عدة منها: الحكومة الإسلامية، وولاية الفقيه، وجهاد النفس أو الجهاد الأكبر، وقد منحته إيران جائزة الدولة تقديراً له على هذا التحقيق. وقد كان الثوار الأوائل للثورة المتمون لمجاهدي خلق من الماركسيين. وقد مر معنا كيف أنه عدَّ اليسار الإسلامي نتيجة حتمية للثورة الإيرانية. انظر: الدين والثورة في مصر (٣/ ٣٠٨) و(٦/ ٢٧٠و٢٧٩)، وهموم الفكر والوطن (٢/ ٦٤٦).

يحظى "نقد العقل العربي" بحظوة فائقة عند القوميين؛ لأنه يستعمل "العربي" وليس الإسلامي، ويتحدث عن الثقافة العربية... صاحب المشروع- يعني الجابري- ذو توجه قومي عربي، لذلك تقبله النظم التقدمية العربية خاصة القومية منها بصدر رحب وعن طيب خاطر. ومع ذلك تقبله النظم الإسلامية المحافظة مثل السعودية ونظم الخليج لأنه معرفي خالص[1] وإن تحادث المثقفون فيما بينهم حوله سواء من النخبة الحاكمة أو من النخب المعارضة. في حين يلقى "التراث والتجديد" عند المحافظين والتقدميين معًا معارضة شديدة تصل إلى حد الرقابة والمنع. فهو تقدمي ماركسي عند المحافظين السعودية وأصولي سلفي عند التقدميين سوريا"[2].

فمشروع "التراث والتجديد" ومشروع "نقد العقل العربي" يتكاملان ولا يتضادان، يتفاعلان ولا يتجاوران، يتداخلان ولا يتوازيان، يتماهيان ولا يتطابقان، كما ذكر ذلك حسن حنفي[3].

بل عدَّ مشروعه "التراث والتجديد" مرآة عاكسة لمشروع محمد عابد الجابري "نقد العقل العربي"، حيث قال- واصفًا حال مشروعه-: "بل يظل كمرآة تعكس مشروع "نقد العقل العربي". البنية الثنائية في مشروع "التراث والتجديد" تكشف البنية الثلاثية في مشروع "نقد العقل العربي". والبنية الثابتة الوصفية في مشروع "نقد العقل العربي" سواء في التكوين، أو في البنية، البيان والعرفان والبرهان، إنما تنعكس في المسار التاريخي المتحرك في مشروع "التراث والتجديد"، "من العقيدة

---

(١) يعني ليس ثوريًا.

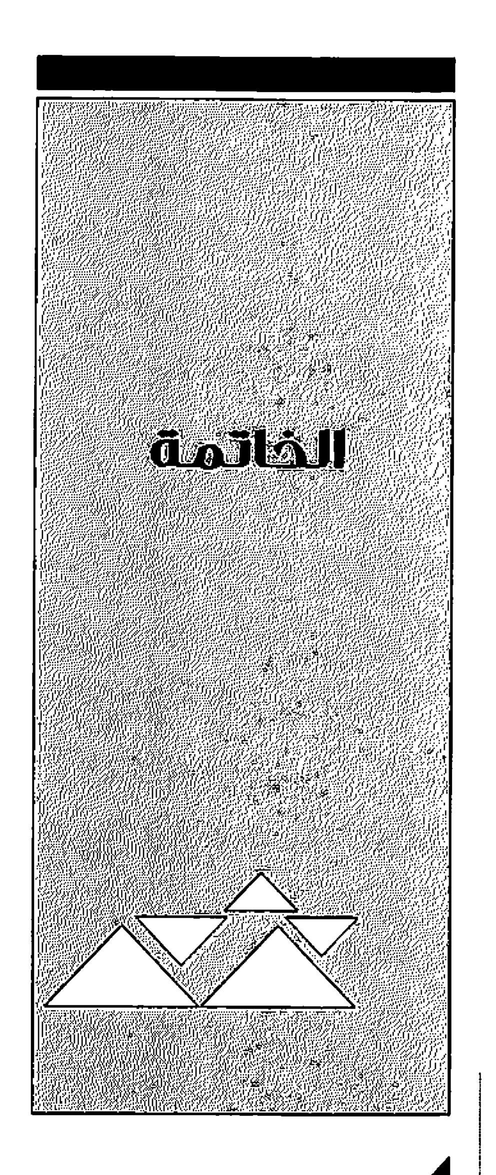
(٢) حصار الزمن الحاضر (مفكرون) (ص٣٩٣-٤٠٠).

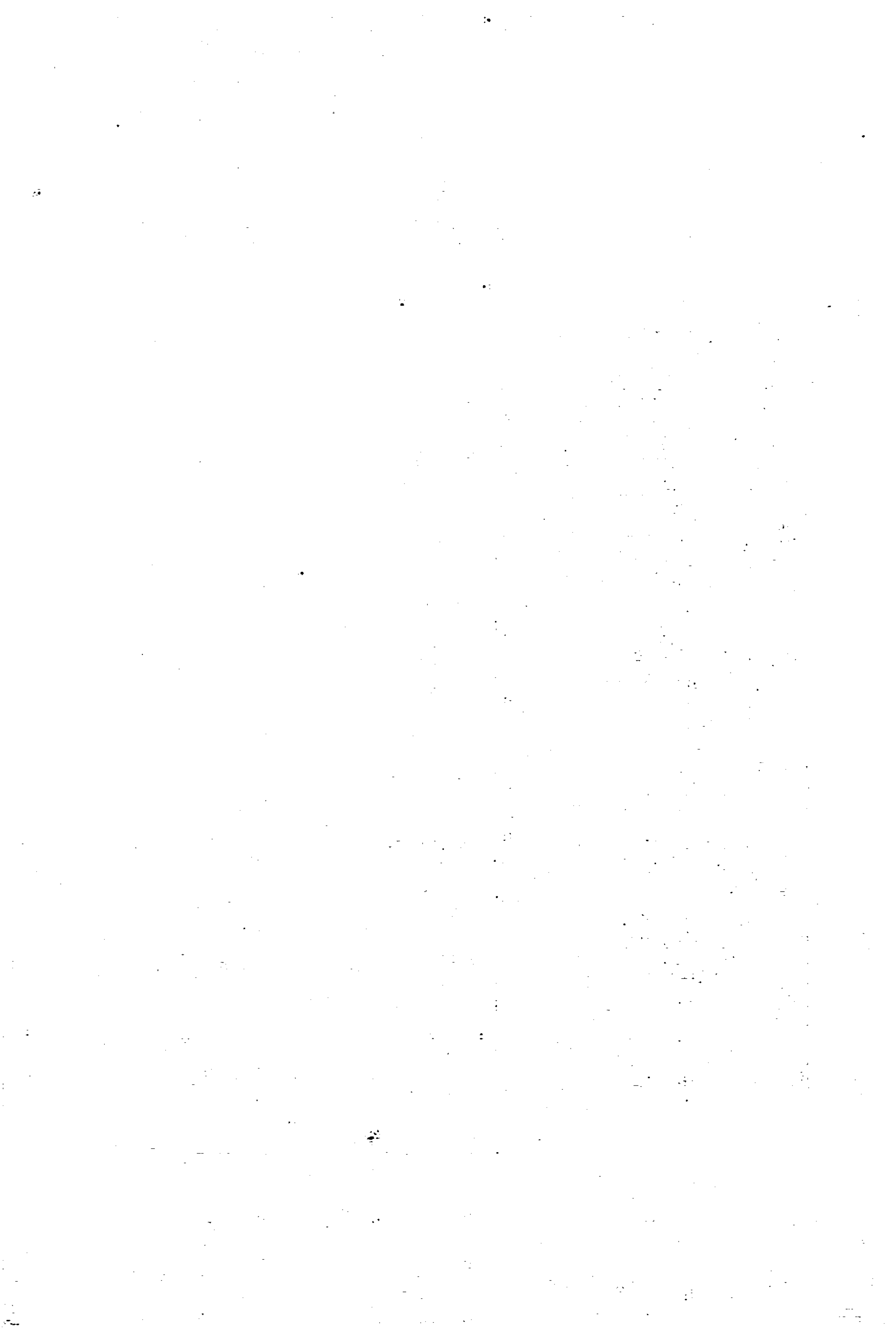
(٣) انظر: المرجع نفسه (ص٤٠٠).

إلى الثـورة"، "مـن النقل إلى الإبداع"، "من النص إلى الواقع"، "من الفناء إلى البقاء"، "من النقل إلى العقل"، اللفظ الأول يشـير إلى القدماء واللحظة التاريخية الماضية، واللفظ الثاني يشير إلى الـمُحْدَثِين، واللحظة التاريخية الثانية.

ويبـدأ مـشروع "نقد العقل العربي" من العقـل، في حين يبدأ مشروع "التراث والتجديـد" من الـتراث الذي عرضه صاحب مشروع "نقـد العقل العربي" من قبل في "نحـن والـتراث"، وفي الفـترة نفسـها التـي ظهـر فيهـا "الـتراث والتجديد عام ١٤٠٠هـ- الموافق ١٩٨٠هـ-"[1].

(١) انظر: المرجع نفسه (ص٣٩١).


الخاتمة



الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده... وبعد:

فأحمد الله آخرًا كما حمدته أولًا على أن منَّ الله علي بإتمام هذا البحث وأعانني على الفراغ منه، فله الحمد كله وله الشكر كله وإليه يرجع الأمر كله علانيته وسره.

وبعد هذه الرحلة المضنية والشاقة مع أفكار حسن حنفي الإلحادية؛ أسجل بعض ما توصلت إليه من نتائج إبان البحث، وهي كما يلي:

١. إن حسن حنفي نشأ منحرفًا، وتمت إعادة صوغ فكره في جامعة السربون بفرنسا على يدي المستشرق لويس ما سينيون، والعلماني جان جيتون، والهرمينوطيقي بول ريكور، بالإضافة إلى فلاسفة التنوير الملاحدة الذين تربى على كتبهم كهسرل وماركس وهيجل وسبينوزا وفويرباخ ولسنج، ونتيجة طبيعية لهذا الجمع من الفلاسفة في شخصيته، جاءت شخصيته شخصية متناقضة وهو ما جعل ذلك ينعكس على مؤلفاته ومواقفه، فقل أن يثبت على رأي إلا أن يكون ذلك الرأي يصب في قالب هدم الدين.

٢. أن مضامين فكر حسن حنفي ومفاهيمه في مشروعه "التراث والتجديد" هي مفاهيم ومضامين فلاسفة التنوير نفسها، وهي الثورة على كل موروث ديني، وتحويل الإلهيات إلى إنسانيات والأخرويات إلى دنيويات، وثقة مطلقة بالعقل، وخلود إلى الأرض. فهو يريد أن يتعامل مع الإسلام كما تعامل أولئك الفلاسفة مع الشرائع المحرّفة، في منهج استعاري ترديدي إسقاطي، ولذا فلا جديد عنده يذكر، وإنما هو ترديد لما سبق وقيل، وصدى للصوت الإلحادي التنويري المادي الذي يأتي على

رأسه فويرباخ.

٣. إن حسن حنفي قد نقل لنا المناهج والأفكار التي تعرَّف إليها في البيئة الفرنسية، نتيجة انبهاره بها، نقلها بعجرها وبجرها إلى العالم الإسلامي ودرس بها التراث الإسلامي دون اعتبار للفروق الجوهرية بين البيئتين، وهو ما سبب له خللًا منهجيًّا وربكة فكرية جعلته يتخبط يمنة ويسرة حتى وصل إلى نتيجة حتمية وهي الإلحاد الصلف الذي حاول تحويل كل شيء إلهي إلى إنساني.

٤. الدين عند حسن حنفي ليس وحيًا من عند الله- تعالى- وإنما من صنع الإنسان واختراعه ومن صنع الساسة، كما يرى أن فكرة الله من اختراع الإنسان البدائي.

٥. إن حسن حنفي لم يكتف بما نقله عن فلاسفة التنوير من أفكار إلحادية بل طوّر بعض تلك الأفكار ووصل بها إلى أقصى مدى لها- كعادته في تلقي الأفكار وتطويرها- كما فعل في فكرة تطور البشرية التي أفادها من لسنج، فطورها حتى وصل بها إلى أن البشرية إذا وصلت إلى مرحلة النضج والكمال فقد استقلت عقلًا وإرادة ولم تعد محتاجة إلى إله أو وحي أو نبوة، وهذا ما لم يقله لسنج.

٦. إن مشروع "التراث والتجديد" مشروع إلحادي، يهدف إلى هدم أركان الإيمان وتقويضها، وهو صدى للنزعة الإنسانية الإلحادية الغربية.

٧. العقل عند حسن حنفي هو الوريث الشرعي- على حد زعمه- للوحي،

ولذا فقد استعاض به عنه، ووصل بالعقل إلى درجة التأليه.

٨. إن كل كتابات حسن حنفي تصب في الجانب السلبي، والهدف منها هدم الدين باسم التجديد تارة، وفتح باب الاجتهاد تارة أخرى.

٩. إن مشروع "مفهوم النص" لنصر حامد أبو زيد، هو امتداد لمشروع "التراث والتجديد" والمكمل له، وأن نصر حامد أبو زيد قال أشياء تمنى حسن حنفي أن يقولها، ووصل إلى نتائج حسن حنفي مؤمن بها.

١٠. تلاعب حسن حنفي بالمصطلحات الشرعية، والمفاهيم الاصطلاحية، فأتى بمصطلحات إنسانية من عند نفسه ووضعها بدلًا عن تلك المصطلحات الإلهية، وفرغ المضامين الإلهية لبعضها وملأها بمضامين إنسانية من عند نفسه، كما أنه أتى بتعريفات لبعض تلك المصطلحات لم يسبقه إليها أحد.

١١. فسر بعض المصطلحات بغير ما هو معروف عند أهل الاختصاص معتمدًا في تلك التعريف على فلاسفة التنوير، كما فعل بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ ونحو ذلك.

١٢. دعا إلى تأسيس علم أصول الدين على الرأي والاجتهاد، دون الرجوع إلى الوحي.

١٣. إن مشروع "التراث والتجديد" فيما يتعلق بأصول الفقه إن هو إلا فينومينولوجيا هسرلية بامتياز.

١٤. بلغ تضخم (الأنا) في نفس حسن حنفي مبلغًا عظيمًا حتى عدّ

نفسه نبيًا ينقل أمته من طور لآخر.

١٥. حاول حسن حنفي فصل تراث الأمة الإسلامية عن دينها مكتفيًا بتسميته بـ"التراث" فقط دون وصفه بالإسلامي، وذلك لأهداف عدة منها: لكي يتعامل معه كما يتعامل مع أي تراث شعبي يطوره ويجدده تجديدًا بمفهوم فلاسفة التنوير الذي يقتضي تحول كل ما هو إلهي إلى إنساني، أو يسقط منه ما لم يتناسب وحاجة العصر بزعمه، ولكي يتنسى له إدخال النصارى العرب تحت مظلته، بل إدخال اليهود أيضًا كما عدَّ سبينوزا مفكرًا إسلاميًّا. وهذا تعريف التراث في الحضارة الغربية نفسه.

١٦. إن الترجمة عند حسن حنفي لها هدف ومغزى وهو التمهيد لما سيطرحه من أفكار تصادم الدين وتخالف ما عليه السواد الأعظم من المسلمين، ولذا فهو يدين بكل ما قاله فلاسفة التنوير الذين تبرع بترجمة مؤلفاتهم، كاسبينوزا ولسنج وسارتر وفويرباخ.

١٧. إن منهج حسن حنفي قائم على التلفيق والكذب على الآخرين، وتحميل كلامهم ما لم يحتمل.

١٨. إن ملخص ما يدعو إليه حسن حنفي باسم التجديد هو الدين العقلي والطبيعي ذي المفاهيم المجرَّدة والخاليين من وجود إله ونبوة ومعجزات وشعائر ونحو ذلك.

١٩. إن الإصلاح المزعوم الذي ينادي به حسن حنفي إصلاح خاضع في حقيقته لتأثير الحضارة الغربية التي ترى أن النظر في الدين أمر ثانوي

وشخصي. ولذلك عدّ مشروعه مشروعًا سياسيًا واجتماعيًا.

٢٠. إن حسن حنفي تجاوز كل أقوال الفرق الكلامية التي حشد مؤلفه "من العقيدة على الثورة" بأقوالهم بمراحل ومفاوز تنقطع دونها أعناق الإبل، وأتى بما قاله فلاسفة التنوير، وتمسحه بتلك الفرق محاولة منه لصبغ آرائه وأفكاره الضالة بصبغة إسلامية.

٢١. إن من نافلة القول أن تجديد حسن حنفي للتراث الإسلامي ليس هو التجديد الذي يعرفه أهل الإسلام، وإنما تجديد فلاسفة التنوير.

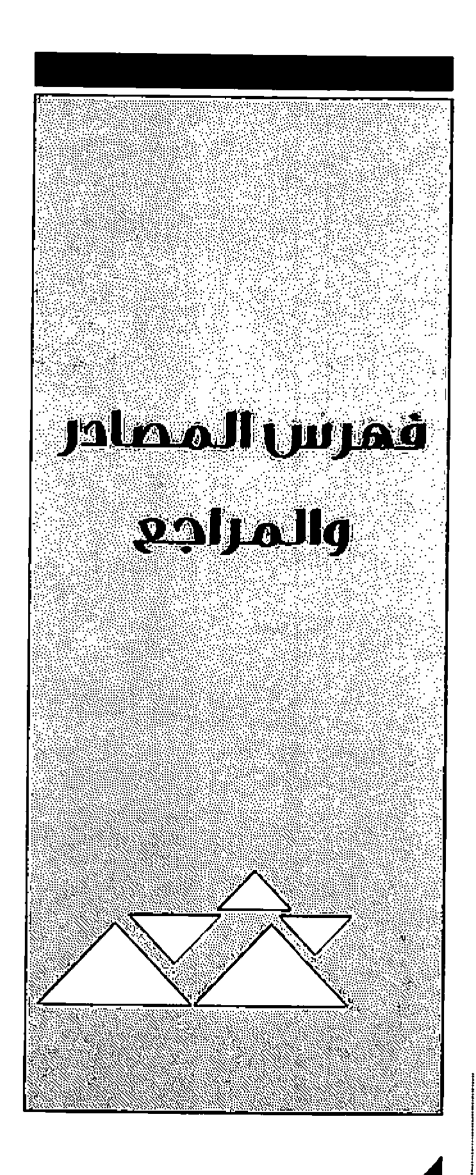
٢٢. إنه جاء للتراث الإسلامي بأفكار مسبقة ماركسية وتنويرية وحاول تطويع تراث الأمة الإسلامية لتلك الأفكار الإلحادية حتى لو كان ذلك بالتناقض أو الاضطراب.

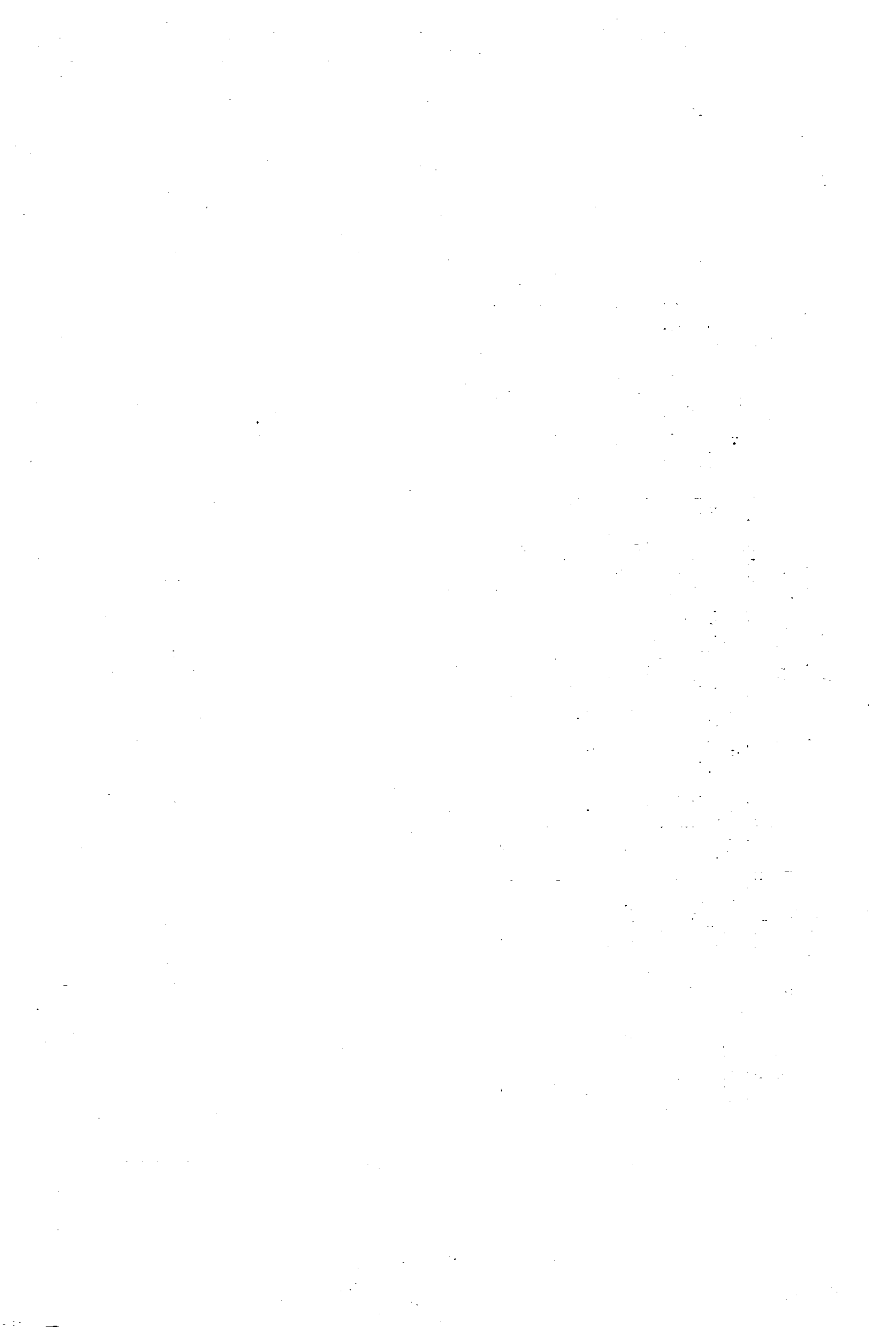
٢٣. إن حسن حنفي شيوعي ماركسي تنويري مادي لا يؤمن بالغيب ولا بوجود إله ولا يؤمن بالملائكة ولا بالكتب ولا بالرسل ولا باليوم الآخر ولا بالقدر، مفسرًا كل تلك الأركان بفكرة الاغتراب الفويرباخية؛ لأن الإلهيات عنده إنسانيات مقلوبة إلى أعلى، ولذلك يمكن الجزم بأن مشروعه الذي يسعى من خلاله للتحول الكبير من العقيدة إلى الثورة، فيما يتعلق بعلم أصول الدين، إنْ هو إلا فلسفة فويرباخية بامتياز، ذي طابع ونزعة إنسانية، ركزت على الإنسان وجعلته إله العصر الجديد، فهو محض فلسفة فويرباخية مطبقة على علم الكلام، بدلًا من علم اللاهوت المسيحي، ولكنه حاول أن يُلوِّن نسخته

العربيـة المنقولـة من النسـخة الفويرباخية، ومن "جوهر المسـيحية" على الخصوص، ببعض المصطلحات الإسـلامية عن طريق استخدام الدين" كأيديولوجيـا" لتحقيـق مشروعه في الأنسـنة، الذي هـو: تحويل الوحي إلى أيديولوجيـة؛ تحويله إلى نظام فكري، أو بعبارة أخرى: تحويل الوحي ذاته إلى علم إنساني.

٢٤. إن مؤلفـات حسـن حنفي طافحـة ومليئة بالعبارات الاسـتهزائية والكفرية ما يتمنى معه المرء أن لو خر من السـماء أو تخطفه الطير وتهوي به في مكان سـحيق ولا يقرأ تلك العبارات في الله عز وجل أو في رسـوله ﷺ أو في دينه.

٢٥. الهـدف من الرمزيـة الهرمينوطيقية إبطال الشريعـة جملة وتفصيلًا، كما أنها تقود إلى ضياع معيار العلم الصحيح.


فهرس المصادر
والمراجع



١. القرآن الكريم (جل منزله وعلا).
٢. الإبانة عـن شريعة الفرق الناجية ومجانبة الفـرق المذمومة، الكتاب الأول، الإيمان، ابن بطه العكبري، تحقيق ودراسـة: رضا بن نعسـان مُعطى، دار الراية، الرياض- المملكة العربية السعودية، ١٤١٥هـ.
٣. الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، الرد على الجهمية، ابن بطة العكبري، تحقيق ودراسة: يوسف بن عبد الله بن يوسف الوابل.
٤. الإبانـة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، كتاب القدر، ابن بطه العكبري، تحقيق ودراسة: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي.
٥. إبراهيم بن سيَّار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، محمد بن عبد الهادي أبو ريدة، تقديم: فيصل عون، الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠١٠م.
٦. إبطـال التأويـلات لأخبـار الصفـات، القاضي أبـو يعلى محمد بن الحسـين الفراء، تحقيق ودراسة: محمد بن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع، ط ثانية، ١٤١٦هـ.
٧. ابن تيمية السلفي، محمد خليل هراس، دار الإمام أحمد، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤٢٩هـ.
٨. ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ثانية ٢٠٠١م.
٩. الإبهام في شعر الحداثة العوامل والمظاهر وآليات التأويل، عبد الرحمن محمد القعود، عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة

والفنون والأدب- الكويت، رقم الكتاب ٢٧٩.

١٠. الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، مهرى أبو سعدة، دار الفكر العربي، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤١٣هـ.

١١. الاتجاهات الحديثة للمستشرقين ومن تابعهم في تفسير القرآن الكريم، محمد ابن سعيد السرحاني، بحث منشور في مجلة "الشريعة والدراسات الإسلامية" التابعة لجامعة الكويت، في عددها ٧ شعبان ١٤٢٨هـ.

١٢. الاتجاهات العقلانية الحديثة، ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الفضيلة، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٢هـ.

١٣. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تقديم وتعليق: محمد شريف سُكر، دار إحياء العلوم، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٠٧هـ.

١٤. الآثار الواردة عن أئمة السنة في أبواب الاعتقاد من كتاب سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي، جمال بن أحمد بن بشير بادي، دار الوطن، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٦هـ.

١٥. إثبات صفة العلو، ابن قدامة المقدسي، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، ط أولى ١٤٠٦هـ.

١٦. أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب محمود الخضري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ١٩٨٣م.

١٧. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، يوسف القرضاوي، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط أولى

١٤١٧هـ.

١٨. الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية، عمر عبيد حسنة، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط أولى ١٩٩٢م.

١٩. الإجماع يتضمن المسائل الفقهية المتفق عليها عند أكثر علماء المسلمين، محمد بن إبراهيم بن المنذر، اعتناء: محمد حسام بيضون، مؤسسة الكتب الثقافية، ط أولى ١٤١٤هـ.

٢٠. أحاديث العقيدة التي توهم ظاهرها التعارض في الصحيحين دراسة وترجيح، سليمان بن محمد الدبيخي، مكتبة دار البيان الحديثة، الطائف- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٢هـ.

٢١. أحكام القرآن، ابن العربي المالكي، تخريج وتعليق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط أولى١٤٠٨هـ.

٢٢. أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار أحياء التراث العربي، بيروت- لبنان ١٤١٢هـ.

٢٣. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط أولى ١٤٢٤هـ.

٢٤. إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط ثانية ١٤٠٩هـ.

٢٥. اختلاف الحديث، الإمام الشافعي، برواية الربيع بن سليمان المـُرادي، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت- لبنان، ط

أولى ١٤٠٥هـ.

٢٦. الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، عبد الله بن مسلم بن قتبة، ضمن عقائد السلف جمع: علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي، منشأة المعارف بالإسكندرية جلال حزي وشركاه ١٩٧١م.

٢٧. إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي، محمود إسماعيل، عامر للطباعة والنشر، المنصورة- مصر، ط أولى ١٩٩٦م.

٢٨. الأدب الألماني في نصف قرن، عبد الرحمن بدوي، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب- الكويت، رقم الكتاب ١٨١.

٢٩. الأدلة الجلية على صدق خير البرية ﷺ، عبد المحسن بن زبن المطيري، الناشر: مجلة البيان، الرياض ١٤٢٩هـ.

٣٠. الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود بن عبد العزيز العريفي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط أولى ١٤١٩هـ.

٣١. الأديان تأويل نقدي لفلسفة الدين عند هيجل، محمد عثمان الخشب، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.

٣٢. آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويمًا، علي بن سعد الضويحي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط ثانية ١٤١٧هـ.

٣٣. إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات،

محمد بن علي الشـوكاني، تحقيق: جماعة من العلماء، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط أولى ١٩٨٤م.

٣٤. إرشـاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، محمد بن علي الشـوكاني، تحقيـق: أبي مصعـب محمد سـعيد البدْري، مؤسسـة الكتب الثقافيـة، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤١٢هـ.

٣٥. إرواء الغليـل في تخريـج أحاديث منار السـبيل، محمد ناصر الدين الألبـاني، إشراف: محمد زهير الشـاويش، المكتب الإسـلامي، بيروت، ط ثانية ١٤٠٥هـ.

٣٦. ازدواجيـة العقل-دراسـة تحليلية نفسـية لكتابات حسـن حنفي، جـورج طرابيشي، دار بترا للنشر والتوزيع- رابطة العقلانيين العرب، بيروت- لبنان، ط أولى ٢٠٠٥م.

٣٧. أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، مهدي عامل.

٣٨. أزمة العلـوم الأوربيـة والفينومينولوجيا الترنسـندنتالية، هسرل، ترجمة: إسـماعيل مصدق، مركز دراسـات الوحدة العربيـة- بيروت- لبنان، ط أولى، دعم مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم.

٣٩. أزمـة المعرفة الدينيـة، تهامي العبدولي، الأكاديميـة الثقافية العربية الآسيوية ودار البلد، دمشق- سورية، ط ثانية ٢٠٠٥م.

٤٠. أسـباب نزول القرآن، أبو الحسـن علي بن أحمد الواحدي، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٤١. الاستغاثة في الرد على البكري، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عبد الله بن دجين السهلي، دار الوطن، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٧هـ.

٤٢. الاستقامة، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة السنة، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٤٠٩هـ.

٤٣. الاستهزاء بالدّين أحكامه وآثاره، أحمد بن محمد القرشي، دار ابن الجوزي، الدمام- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٦هـ.

٤٤. الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، محمد عادل شريح، دار الفكر آفاق معرفة متجددة، دمشق- سورية، ط أولى ١٤٢٩هـ.

٤٥. أسس الفلسفة، توفيق الطويل، دار النهضة العربية، القاهرة- مصر، ط رابعة ١٩٦٤م.

٤٦. إسلام المجددين، محمد حمزة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط أولى ٢٠٠٧م.

٤٧. الإسلام بين التنوير والتزوير، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٤٢٣هـ.

٤٨. الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط ثانية ٢٠٠٨م.

٤٩. الإسلام في مواجهة التحديات المعاصر، أبو الأعلى المودودي، دار القلم، الكويت، ط ثالثة١٣٩٨هـ.

٥٠. الإسلام وأصول الحكم، علي عبد الرزاق، تقديم: جابر عصفور، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.

٥١. الإسلام والتاريخ والحداثة، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، في مجلة الوحدة، بعددها الأول، الناشر: المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط- المغرب، ١٩٨٩هـ.

٥٢. الإسلام والعقل، عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط ثانية.

٥٣. الإسلام ومشكلات الحضارة، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة- مصر، ط حادية عشرة ١٤١٢هـ.

٥٤. الإسلام يتحدى مدخل علمي إلى الإيمان، وحيد الدين خان، تعريب: ظفر الإسلام خان، مراجعة وتحقيق: عبد الصبور شاهين، مكتبة الرسالة.

٥٥. أشراط الساعة، عبد الله بن سليمان الغفيلي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٢هـ.

٥٦. أشراط الساعة، يوسف بن عبد الله الوابل، دار ابن الجوزي، الدمام- المملكة العربية السعودية، ط ثالثة ١٤١١هـ.

٥٧. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط رابعة ١٩٩٦م.

٥٨. إشكالية المنهج في دراسة التراث، محمود إسماعيل، دار رؤية، القاهرة- مصر، ط أولى ٢٠٠٤م.

٥٩. إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر.. نصر حامد أبو زيد نموذجًا، إلياس قويسم، بحث ماجستير جامعة الزيتونة، المعهد العالي لأصول الدين ١٤٢٠/ ١٤٢١هـ.

٦٠. الأصالة والتجديد في الفكر الإسلامي، راشد سعيد يوسف شهوان، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٩هـ.

٦١. أصل الدين، فويرباخ، ترجمة وتحقيق ودراسة: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط أولى ١٤١١هـ.

٦٢. أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين، تعريب: شعبان بركات، مطبوعات المكتبة العصرية، صيدا- بيروت.

٦٣. أصول وضوابط في التكفير، عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ، اعتنى بنشرها: عبد السلام بن برجس، دار المنار، ط أولى ١٤١٣هـ.

٦٤. الأصولية بين الغرب والإسلام، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٤٢٧هـ.

٦٥. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين محمد المختار الشنقيطي، بدون ذكر دار النشر أو الطبعة.

٦٦. اعترافات جان جاك روسو، ترجمة: حلمي مراد، طباعة المؤسسة

العربية الحديثة، القاهرة، رقم الكتاب ٤١.

٦٧. اعترافات علماء الاجتماع "عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع"، أحمد خضر، سلسلة تصدر عن مجلة البيان، ط أولى ١٤١٣هـ.

٦٨. الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: محمد الشقير وآخرين، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الرياض، ط أولى ١٤٢٩هـ.

٦٩. الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، دار الفضيلة، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٠هـ.

٧٠. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزية، تحقيق: رائد صبري بن أبي عَلفَة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٧هـ.

٧١. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم الملايين، بيروت- لبنان، ط خامسة ١٩٨٠م.

٧٢. أعمال محمد إقبال الكاملة، نقلها إلى العربية نثرًا ثم شعرًا: صاوي شعلان المصري.

٧٣. إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان، ابن القيم الجوزية، تحقيق: محمد عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط ثانية ١٤٠٩هـ.

٧٤. الاغتراب سيرة ومصطلح، محمود رجب، دار المعارف، القاهرة-

مصر، ط رابعة ١٩٩٣م.

٧٥. اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، بُرهان غليُون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط خامسة ٢٠٠٩م.

٧٦. الأفلوطينية المحدثة والتوحيد الإسماعيلي، محمد عبد الحميد الحمد، الحمد للنشر والتوزيع، دمشق- سورية، ط أولى ٢٠٠٣م.

٧٧. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: ناصر بن عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض- المملكة العربية السعودية.

٧٨. أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، محمد عثمان الخشت، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ١٩٩٨م.

٧٩. الإلحاد الديني في مجتمعات المسلمين نشأته وتطوره ومذاهبه المعاصرة، صابر عبد الرحمن طعيمة، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٢٥هـ.

٨٠. ألف باء المادِّية الجدلية، فاسيلي بُودوستنيك وأفشيي ياخوت، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط أولى ١٩٧٩م.

٨١. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، سنا للنشر، مصر- القاهرة، ط أولى ١٩٩٢م.

٨٢. الانحراف العقدي في أدب الحداثة- دراسة نقدية شرعية، سعيد بن ناصر الغامدي، دار الأندلس الخضراء، جدة- المملكة العربية السعودية، ط

أولى ١٤٢٤هـ.

٨٣. الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، عبد المحسن صالح، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط ثانية، رقم الكتاب ٢٣٥.

٨٤. الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشُورية، لويس ما سينيون، ترجمة: عبد الرحمن بدوي.

٨٥. الإنسان الكامل في الإسلام، وهو عبارة عن دراسات ونصوص غير منشورة ألف بينها وترجمها وحققها: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ط ثانية، ١٩٧٦م.

٨٦. الإنسان الكامل في الفكر الصوفي عرض ونقد، لطف الله بن عبد العظيم خوجه، دار الفضيلة، الرياض - المملكة، ط أولى ١٤٣٠هـ.

٨٧. الإنسانية والوجودية، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة، ١٩٤٧م.

٨٨. إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، محمد بن إبراهيم الوزير الصنعاني، تحقيق: أحمد مصطفى حسين صالح، الدار اليمنية للنشر والتوزيع، تاريخ الطبع ١٤٠٥هـ.

٨٩. الإيديولوجية الألمانية، كارل ماركس وإنجلز، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٦٨م.

٩٠. الإيمان من إكمال المعَلّم بفوائد صحيح مسلم، القاضي عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: الحسين بن محمد شوّاط، دار الوطن للنشر، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٧هـ.

٩١. بحوث في الفلسفة والتنوير، سعيد مراد، تقديم: قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة- مصر، ط أولى ١٩٩٥م.
٩٢. بحوث في تاريخ الإسلام وحضارته، سعيد عبد الفتاح عاشور، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط أولى ١٩٨٧م.
٩٣. بدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن قيم الجوزية، جمع: يسري السيد محمد، دار ابن الجوزي، الدمام- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٤هـ.
٩٤. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، تحقيق: علي محمد معوَّض، وعادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤١٨هـ.
٩٥. البراجماتية وموقف الإسلام منها، أحمد السيد رمضان، رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر، كلية أصول الدين- قسم العقيدة والفلسفة، لم تطبع.
٩٦. برجسون فيلسوف الحياة، حسن حنفي، المكتب المصري للمطبوعات، القاهرة عام ٢٠٠٨م.
٩٧. البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي، سعيد محمد بوهراوة، دار النفائس، عمان- الأردن، ط أولى ١٤٢٠هـ.
٩٨. بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة

العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط سابعة ٢٠٠٤م.

٩٩. البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، جون ستروك، ترجمة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، رقم الكتاب ٢٠٦.

١٠٠. البيان الشيوعي، كارل ماركس- فردريش انجلز، ترجمة وتقديم: محمود شريح، منشورات الجمل، ط أولى.

١٠١. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، شيخ الإسلام، تحقيق: يحيى بن محمد الهنيدي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في عام ١٤٢٦هـ.

١٠٢. تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، يوسف كرم، دار الكاتب المصري، القاهرة- مصر، ط أولى ١٩٤٦م.

١٠٣. تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت، ترجمة: محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط أولى ٢٠١٠م.

١٠٤. تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط خامسة.

١٠٥. تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٩٦٧م.

١٠٦. تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة

والنشر، القاهرة- مصر، سنة النشر ١٩٣٦م.

١٠٧. تاريخ حكماء الإسلام، ظهير الدين البيهقي، تحقيق: ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، ط أولى ١٤١٧هـ.

١٠٨. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت- لبنان، ط ثالثة ١٩٩٨م.

١٠٩. التأسيس في أصول الفقه على ضوء الكتاب والسنة، مصطفى بن محمد بن سلامة، مكتبة الحرمين للعلوم النافعة، القاهرة- مصر، ط ثالثة ١٤١٥هـ.

١١٠. تأملات ديكارتية، إدموند هسرل، ترجمة: نازلي إسماعيل.

١١١. التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمه: عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، ط ثانية، ١٩٥٦م.

١١٢. تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز من جسمه، رينيه ديكارت، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط رابعة ١٩٨٨م.

١١٣. تأويل الدعائم، النعمان بن محمد قاضي قضاة الخليفة الفاطمي الإمام المعز لدين الله منشئ القاهرة وجامعة الأزهر، تحقيق: محمد حسن الأعظمي، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط ثانية.

١١٤. تأويل الظاهريات- الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية، حسن حنفي، مكتبة النافذة، القاهرة- مصر، ط أولى ٢٠٠٦م.

١١٥. التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، أمبرتو إيكو، ترجمة: سعيد بنكّراد، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط ثانية ٢٠٠٤م.

١١٦. التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين دراسة أصولية فكرية معاصر، إبراهيم محمد طه بويداين، رسالة ماجستير، نُوقشت في جامعة القدس بفلسطين في ٢٠٠١م، لم تُطبع.

١١٧. التأويل في مصر في الفكر المعاصر، السيد علي أبو طالب حسنين، رسالة دكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر- كلية أصول الدين بالقاهرة- قسم العقيدة والفلسفة، لم تُطبع إلى الآن.

١١٨. تأويل مختلف الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، دار الجيل، بيروت- لبنان، ١٤١١هـ.

١١٩. تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، محمد شوقي الزّين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط أولى ٢٠٠٢م.

١٢٠. تجديد أصول الفقه ومعالمه عند شيخ الإسلام ابن تيمية ويليه المنحنى التطبيقي للقياس الأصولي وصلته بالاجتهاد المعاصر، محمد خالد منصور، الدار الأثرية، عمان- الأردن، ط أولى ١٤٢٩هـ.

١٢١. تجديد الدين مفهومه وضوابطه وآثاره، محمد بن عبد العزيز العلي، دار كنوز إشبيليا، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٣٠هـ.

١٢٢. تجديد الدين مفهومه، وضوابطه، وآثاره، محمد حسانين حسن حسنين، الناشر: جائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية

والدراسات الإسلامية المعاصرة، ط أولى ١٤٢٨هـ.
١٢٣. تجديد الفكر الإسلامي، جمال سلطان، دار الوطن للنشر، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٢هـ.
١٢٤. تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة- مصر، ط أولى ٢٠٠٤م.
١٢٥. التجديد في الإسلام، كتاب المنتدى، سلسلة تصدر عن المنتدى الإسلامي، ط رابعة ١٤٢٢هـ.
١٢٦. التجديد في الفكر الإسلامي، عدنان محمد أمامة، دار ابن الجوزي، الدمام- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٤هـ.
١٢٧. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري طبعة جديدة مقارنة مع الطبعتين الهندية والمصرية، مع ملحق خاص بالأحاديث المستدركة من جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤١٠هـ.
١٢٨. تحفة المحتاج، عمر بن علي ابن الملقن، تحقيق: عبد الله بن سعاف اللحياني، الناشر: دار حراء، مكة- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٠٦هـ.
١٢٩. تحكيم الشريعة ودعاوى العلمانية، صلاح الصاوي، دار طيبة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط أولى ١٤١٢هـ.
١٣٠. التدمرية تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، مكتبة

الجيل، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٠٥هـ.

١٣١. التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، محمد بن أحمد القرطبي، دار الريان للتراث، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤٠٧هـ.

١٣٢. التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط خامسة ١٤٢٢هـ.

١٣٣. التراث والحداثة دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ثالثة ٢٠٠٦م.

١٣٤. التراث والمعاصرة، أكرم ضياء العمري، سلسلة كتاب الأمة، سلسلة فصلية تصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، ط أولى.

١٣٥. التراث، الغرب، الثورة، بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي، ناهض حتّر، الناشر: شقير وعكشة مطبعة كتابكم عمان- الأردن ١٩٨٥م.

١٣٦. تربية الجنس البشري، لسنج، ترجمة وتقديم وتعليق: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط أولى ١٩٨١م.

١٣٧. تزييف الإسلام وأكذوبة المفكر الإسلامي المستنير، محمد إبراهيم مبروك، دار ثابت، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤١١هـ.

١٣٨. تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون، ترجمة: شوقي جلال، مراجعة: صدقي حطاب.

١٣٩. تصدع مذهب دارون والإثبات العلمي لعقيدة الخلق، حليم عطية سوريال، المطبعة الوطنية الحديثة، أسيوط- مصر، ١٩٣٧م.

١٤٠. تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد، محمد بن إسماعيل الصنعاني، ويليه: شرح الصدور في تحريم رفع القبور، محمد بن علي الشوكاني، دار المحجة البيضاء، البحيرة، مصر، ط أولى ١٤٢٨هـ.

١٤١. تطور الأديان قصة البحث عن الإله، محمد عثمان الخشت، مكتبة الشروق الدولية، ط أولى ١٤٣١هـ.

١٤٢. التطور الخالق، هنري برجسون، ترجمة: محمد محمود قاسم، مراجعة: نجيب بلدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.

١٤٣. تطور الفكر الديني الغربي في الأسس والتطبيقات، حسن حنفي، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٢٥هـ.

١٤٤. التطور والثبات في حياة البشرية، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة- مصر، ط سابعة ١٤٠٨هـ.

١٤٥. تعالي الأنا موجود، جان بول سارتر، ترجمة وتعليق: حسن حنفي، دار الثقافة الجديدة- القاهرة، ط أولى ١٩٧٧م.

١٤٦. تغليق التعليق على صحيح البخاري، الحافظ ابن حجر، تحقيق: سعيد بن عبد الرحمن موسى، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٠٥هـ.

١٤٧. تفسير البغوي معالم التنزيل، الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق:

محمد عبدالله النمر وآخرين، دار طيبة، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط ثانية ١٤١٤هـ.

١٤٨. التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، سلطان العميري، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٣١هـ.

١٤٩. تفسير القاسمي المسمى محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، وقف على طبعه وتصحيحه ورقمه وخرج آياته وأحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط ثانية ١٣٩٨هـ.

١٥٠. تفسير القرآن العظيم مسندًا عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد بن محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط أولى ١٤١٧هـ.

١٥١. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير القرشي، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط ثانية ١٤٠٨هـ.

١٥٢. تفسير القرآن، أبو المظفر السمعاني منصور بن محمد التميمي المروزي الشافعي، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وآخر، دار الوطن، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٨هـ.

١٥٣. التفسير الكبير، الرازي، تحقيق: مكتب تحقيق دار إحياء التراث العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط ثانية ١٤١٧هـ.

١٥٤. التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة-

مصر، ط ثانية ١٤٢٢هـ.

١٥٥. التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٤٢٢هـ.

١٥٦. تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين-الإنسان [وجودًا، وقيمة، وغاية]، أبو الحسين القاسم بن محمد، المشهور بالراغب الأصبهاني، تحقيق: عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط أولى ١٤٠٨هـ.

١٥٧. التفكيكية دراسة نقدية، بيير ف. زيما، تعريب: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، ط أولى ١٩٩٦م.

١٥٨. تقريب الوصول إلى علم الأصول، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي المالكي، تحقيق: محمد المختار بن الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤١٤هـ.

١٥٩. التقنية، الحقيقة، الوجود، هيدجر مارتن، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط أولى ١٩٩٥م.

١٦٠. تلخيص الاستغاثة في الرد على البكري، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد علي عجال، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط أولى ١٤١٧هـ.

١٦١. تلخيص السفسطة لأرسطوطاليس، ابن رشد، دار التكوين، دمشق- سورية، ط أولى ٢٠٠٦م.

١٦٢. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرازق، مكتبة

الثقافة الدينية، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤٢٦هـ.
١٦٣. تمهيد للفلسفة، محمود حمدي زقزوق، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٩٨٦م.
١٦٤. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر ابن عبد البر، تحقيق: سعيد أحمد إعراب، مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، ١٤٠١هـ.
١٦٥. التناص نظريًّا وتطبيقيًّا، أحمد الزعبي، مؤسسة عمون للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط ثانية ١٤٢٠هـ.
١٦٦. التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة، جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الحميد شانوحة، دار الثقة، مكة المكرمة، ط أولى ١٤١٠هـ.
١٦٧. تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق وتقديم: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط سابعة.
١٦٨. تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار، أبو جعفر محمد جرير بن يزيد الطبري مسند عمر بن الخطاب رضي الله عنه ثلاثة مجلدات، قرأه وخرج أحاديثه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني مؤسسة السعودية بمصر.
١٦٩. تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، ومراجعة: محمد علي النجار.
١٧٠. التوسط والاقتصاد في أن الكفر يكون بالقول أو الفعل أو الاعتقاد، علوي بن عبد القادر السقاف، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الدمام- المملكة

العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٠هـ.

١٧١. توضيح في المنطق الصوري، محمد عبد الحافظ عبده، ط أولى ١٤١٤هـ.

١٧٢. التوقيف على مهمات التعاريف معجم لغوي مصطلحي، محمد عبد الرءوف المناوي، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤١٠هـ.

١٧٣. التولد عند المعتزلة، عصام الدين محمد أحمد علي، رسالة ماجستير من جامعة الإسكندرية، كلية الآداب- قسم الفلسفة.

١٧٤. التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم عرض ونقد، منى محمد بهي الدين الشافعي، دار اليسر، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤٢٩هـ.

١٧٥. التيارات الفكرية والعقدية في النصف الثاني من القرن العشرين، محمد فاروق الخالدي، دار المعالي، عمان- الأردن، ط أولى ١٤٢٣هـ.

١٧٦. تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، شرح محمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي المكي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، جمادى الآخرة ١٣٥٠هـ.

١٧٧. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تقديم: محمد زهري النجار، دار المدني بجدة، المملكة العربية

السعودية، ط أولى ١٤٠٨هـ.

١٧٨. الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، علي أدونيس، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط سابعة ١٩٩٤م.

١٧٩. الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، عابد بن محمد السفياني، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ط أولى ١٤٠٨هـ.

١٨٠. ثلاث مقالات في نظرية الجنسية، سيجموند فرويد، ترجمها عن الألمانية: سامي محمود علي، راجعها: مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط ثالثة.

١٨١. الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، صلاح الصاوي، المنتدى الإسلامي، لندن، ط أولى ١٤١٤هـ.

١٨٢. جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف تفسير الطبري، الإمام الطبري، ضبط وتعليق محمود شكر، تصحيح علي عاشور، دار إحياء التراث العربي- بيروت لبنان، ط أولى ١٤٢١هـ.

١٨٣. جامع الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

١٨٤. جامع التفسير من كتب الأحاديث يجمع الأحاديث والآثار الواردة في التفسير من الكتب الستة ومسند الإمام أحمد، خالد بن عبد القادر آل عقدة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢١هـ.

١٨٥. جامع الرسائل، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار العطاء للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٢هـ.

١٨٦. الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، مراجعة: محب الدين الخطيب ومحمد فؤاد عبد الباقي وقصي محب الدين الخطيب، المتابعة السلفية ومكتبتها، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤٠٠هـ.

١٨٧. الجامع الصحيح للبخاري، بشرح ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، أحمد بن علي بن حجر، تصحيح وتعليق: محب الدين الخطيب وآخرين، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٤٠١هـ.

١٨٨. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، ط أولى ١٤٠١هـ.

١٨٩. جامع العلوم والحكم، الحافظ ابن رجب، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخر، مؤسسة الرسالة.

١٩٠. الجامع لأحكام القرآن والـمُبَيِّنُ لما تضمنته من السنة وآي القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٢٧هـ.

١٩١. جدليات شيخ الإسلام ابن تيمية حول النبوات والغيبيات، محمد

خليل هراس، الإمام أحمد، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤٢٨هـ.

١٩٢. جمال الدين الأفغاني حياته وفلسفته، محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٩م.

١٩٣. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: علي بن حسن بن ناصر وآخرين، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٤هـ.

١٩٤. حجة الله البالغة، أحمد المعروف بشاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، تحقيق: عثمان جمعة ضميرية، مكتبة الكوثر، الرياض، ط أولى ١٤٢٠هـ.

١٩٥. الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، الحافظ الأصبهاني، تحقيق: محمد بن ربيع المدخلي، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١١هـ.

١٩٦. الحداثة في فلسفة هيجل، يعقوب ولد القاسم، مركز الكتاب للنشر، القاهرة- مصر، ط أولى ٢٠٠٣م.

١٩٧. الحداثة في ميزان الإسلام، عوض القرني، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط أولى ١٤٠٨هـ.

١٩٨. الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي، دار الفكر، دمشق- سورية، ط أولى ١٤٢٤هـ.

١٩٩. الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة

نقدية، جيلاني مفتاح، دار النهضة، دمشق- سورية، ط أولى ١٤٢٧هـ.
٢٠٠. الحركات الإسلامية النشأة والمدلول وملابسات الواقع، عبد الوهاب الأفندي، ضمن كتاب: الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم الإسلامي، لمجوعة من الباحثين، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط أولى ٢٠٠٢م.
٢٠١. الحركات الباطنية في العالم الإسلامي عقائدها وحكم الإسلام فيها، محمد أحمد الخطيب، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط ثانية ١٤٠٦هـ.
٢٠٢. الحركات الفكرية ضد الإسلام، بركات عبد الفتاح دويدار، دار التراث العربي، القاهر- مصر، ١٩٧٣م.
٢٠٣. الحركة العمالية في مصر ١٨٩٩-١٩٥٢، رؤوف عباس، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٧م.
٢٠٤. حصار الزمن، حسن حنفي، الناشر: مركز الكتاب للنشر، القاهرة- مصر، ط أولى ٢٠٠٦م.
٢٠٥. حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين، عبد الرحيم السلمي، دار المعلمة للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢١هـ.
٢٠٦. حقيقة اللبرالية وموقف الإسلام منها، عبد الرحيم السلمي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة- المملكة العربية السعودية، ط أولى

١٤٣٠هـ.

٢٠٧. حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام- المملكة العربية السعودية، ط ثانية ١٤١٠هـ.

٢٠٨. حكمة الإشراق، عمر بن محمد السُّهروردي، تصحيح: هنري كربين، الناشر: الهيئة العامة لقصور الثقافة.

٢٠٩. حكمة الغرب الفلسفة الحديثة والمعاصرة، برتراند رسل، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، رقم الكتاب ٧٢ ديسمبر ١٩٨٣م.

٢١٠. الحلول والتناسخ عرضًا ونقضًا، محمد بن عبد العزيز العلي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٣٠هـ.

٢١١. حوار الأجيال، حسن حنفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة- مصر، ١٩٩٨م.

٢١٢. حوار المشرق والمغرب- يليه الردود والمناقشات، حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ط رابعة ٢٠٠٥م.

٢١٣. حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، محمد قطب، دار الشروق، ط ثانية ١٤٢٧هـ.

٢١٤. حول الدِّين، كارل ماركس وفريدريك انجلس، نقله إلى العربية: زهير حكيم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط أولى ١٩٧٤م.

٢١٥. خرافة الميتافيزيقا، زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة- مصر، ١٩٥٣م.

٢١٦. الخروج من التيه دراسة في سلطة النص، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، صدر في رمضان ١٤٢٤هـ، رقم الكتاب ٢٩٨.

٢١٧. خريف الغضب، محمد حسنين هيكل، مركز الأهرام، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤٠٨هـ.

٢١٨. خريف الفكر اليوناني، عبد الرحمن بدوري، دار القمر، بيروت- لبنان، ط رابعة ١٩٧٠م.

٢١٩. خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة- مصر، ط عاشرة ١٤٠٨هـ.

٢٢٠. الخطة الشاملة للثقافة العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم- إدارة الثقافة بتونس، ط ثانية ١٩٩٠م.

٢٢١. الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر، عبد الله الغذامي، النادي الأدبي، جدة- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٠٥هـ.

٢٢٢. خلاصة فكر حسن حنفي في: الذات الإلهية- والنبوات- ودين الإسلام، والقرآن والسنة، والإجماع، والأخلاق، جبهة علماء الأزهر، ط أولى ١٩٩٧م.

٢٢٣. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل بحث في جدلية النص والعقل والواقع، عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن- فيرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط ثالثة ١٤٢٥هـ.
٢٢٤. الخلفيات الفكرية الـمُوجِهة للقراءات الحديثة للقرآن الكريم ونقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدسة، سعيد شبّار، بحث منشور ضمن "إسلامية المعرفة" في عددها ٥٩، ١٤٣١هـ.
٢٢٥. خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، الإمام البخاري، تحقيق: فهد بن سليمان الفهيد، دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع، الرياض ط أولى ١٤٢٥هـ.
٢٢٦. الدر المنثور في التفسير المأثور وهو مختصر تفسير ترجمان القرآن، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط أولى ١٤١١هـ.
٢٢٧. درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، بدون تاريخ.
٢٢٨. دراسات إسلامية، حسن حنفي، مكتبة دار الأنجلو المصرية، القاهرة- مصر.
٢٢٩. دراسات فلسفية، حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة- مصر.
٢٣٠. دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف منها، ناصر

بن عبد الكريم العقل، دار أشبيلية، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٨هـ.

٢٣١. دراسات في تعدي النص، وليد الخشاب، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

٢٣٢. دراسات في فلسفة الأخلاق، محمد عبد الستار نصار، دار القلم، الكويت، ط أولى ١٤٠٢هـ.

٢٣٣. دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤٢٧هـ.

٢٣٤. الدرة فيما يجب اعتقاده، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: أحمد بن ناصر الحمد وآخر، مطبعة المدني- مصر، ط أولى ١٤٠٨هـ.

٢٣٥. دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام، والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام، أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور التميمي المغربي، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيظي، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط ثالثة.

٢٣٦. دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، هاني يحيى نصري، مجد المؤسسة الجامعية، بيروت- لبنان، ط أولى١٤٢٢هـ.

٢٣٧. الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، عبد الرحمن بدوي، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة- مصر.

٢٣٨. دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، محمد الأمين الشنقيطي،

مكتبة ابن تيمية، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤١٧هـ.

٢٣٩. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، وثق أصوله وخرج حديثه وعلق عليه: عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٠٨هـ.

٢٤٠. دلائل النبوة، سعيد بن عبد القادر بامشنفر، دار الخراز، جدة- المملكة العربية السعودية، ط ثانية ١٤١٨هـ.

٢٤١. دليل الحدوث أصوله ولوازمه، أحمد الغامدي، رسالة دكتوراه في جامعة أم القرى، قسم العقيدة عام ١٤٢٢هـ،لم تُطبع.

٢٤٢. دليل الفطرة والميثاق، مدحت آل فراج، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، ط أولى١٤٢٩هـ.

٢٤٣. دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًا معاصرًا، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط خامسة ٢٠٠٧م.

٢٤٤. دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات- الكويت، ط ثالثة ١٩٧٩م.

٢٤٥. ديكارت مبادئ الفلسفة، ترجمه وقدم له وعلق عليه: عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة- مصر، ١٩٦٠م.

٢٤٦. ديكارت، بخيت بلدي، دار المعارف المصرية، ط ثانية.

٢٤٧. ديكارت، عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة- مصر، ط

رابعة ١٩٥٧م.

٢٤٨. الدّين في مواجهة العلم، وحيد الدين خان، ترجمة: ظفر الإسلام خان، مراجعة: عبد الحليم عويس، دار النفائس، بيروت- لبنان، ط رابعة ١٤٠٧هـ.

٢٤٩. الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، حسن حنفي، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.

٢٥٠. الدين والثورة في مصر من عام ١٩٥٢ إلى١٩٨١م، حسن حنفي، مكتبة مدبولي- القاهرة.

٢٥١. الديوان الثاني "الأسرار والرموز"أسرار إثبات الذات ورموز نفي الذات أسرار خودي ورموز بيخودي، محمد إقبال، نقله إلى العربية: عبد الوهاب عزّام.

٢٥٢. ديوان نيتشه، ترجمة محمد بن صالح، منشورات الجمل، بيروت- بغداد ٢٠٠٥م.

٢٥٣. ذم التأويل، ابن قدامة المقدسي، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، الدار السلفية الكويت، ط أولى ١٤٠٦هـ.

٢٥٤. رأس المال، كارل ماركس وفريدرك إنجلز، ترجمة: فالح عبد الجبار وآخرين، دار ابن خلدون، بيروت، ط أولى ١٩٨١م.

٢٥٥. رأس المال، كارل ماركس وفريدريك إنجلز، ترجمة: زهير الحكيم، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط أولى ١٩٧٤م.

٢٥٦. رأيهم في الإسلام، حوار صريح مع أربعة وعشرين أديبًا عربيًا، لوك باربولسكو وفيليب كاردينال، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط ثانية ١٩٩٠م.
٢٥٧. ربيع الفكر اليوناني، عبد الرحمن بدوي، دار القمر، بيروت- لبنان، ط خامسة ١٩٧٩م.
٢٥٨. الرد على الجهمية والزنادقة مع مقدمة في علم الكلام والمذاهب الهدامة، الإمام أحمد، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، دار اللواء المملكة العربية السعودية، ط ثانية ١٤٠٢هـ.
٢٥٩. الرد على الدهريين، جمال الدين الأفغاني، رسالة نقلها من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية: محمد عبده، تقديم: محمد عبد الرحمن عوض، مكتبة السلام العالمية.
٢٦٠. الرد على المنطقيين، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكبتي، معارف لاهور، ط ثانية ١٣٩٦هـ.
٢٦١. رسائل الفارابي- المجموع للمعلم الثاني أبي نصر محمد بن محمد الفارابي ونصوص الكلم لمحمد بدر الدين الحلبي على فصوص الحكم لأبي نصر الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م.
٢٦٢. رسائل فلسفية، الكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، دار الأندلس، بيروت- لبنان، ١٤١٨هـ.
٢٦٣. رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف

والصوت، أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزي، تحقيق ودراسة: محمد باكريم با عبد الله، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٤هـ.

٢٦٤. رسالة الشرك ومظاهره، مبارك بن محمد الميلي، تحقيق: أبو عبد الرحمن محمود، دار الراية للنشر والتوزيع، ط أولى ١٤٢٢هـ.

٢٦٥. رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط أولى ١٤٠٩هـ.

٢٦٦. رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا، ترجمة وتعليق: حسن حنفي، دار الطليعة- بيروت ط رابعة، ١٩٩٧م.

٢٦٧. الرسالة، الإمام الشافعي، تحقيق وشرح: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

٢٦٨. روجيه جارودي فلسفته وموقفه من أصول الإيمان، خالد القرني، رسالة ماجستير من جامعة أم القرى، نُوقشت في عام ١٤٢٦هـ لم تُطبع.

٢٦٩. روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط أولى ٢٠٠٦م.

٢٧٠. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الألوسي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ.

٢٧١. الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة، محمد سيد أحمد المسير، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط ثالثة.

٢٧٢. الروح، ابن القيم الجوزية، تحقيق: السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط رابعة ١٤١٠هـ.
٢٧٣. روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، المكتبة الإسلامية، دمشق- سورية، ط ثالثة ١٤١٢هـ.
٢٧٤. روضة الناظر وجُنَّة المُناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد، لابن قدامة، مكتبة المعارف، الرياض- المملكة، ط ثانية ١٤٠٤هـ.
٢٧٥. زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط رابعة ١٤٠٧هـ.
٢٧٦. الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، حسام الآلوسي، المؤسسة العربية، بيروت- لبنان، ط أولى ٢٠٠٥م.
٢٧٧. سقوط الغلو العلماني، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط ثانية، ١٤٢٢هـ.
٢٧٨. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، محمد ناصر الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط رابعة ١٤٠٥هـ.
٢٧٩. السُّلَّم في علم المنطق، الصدر بن عبد الرحمن الأخضري، تحقيق: عمر فاروق الطبّاع، مكتبة المعارف، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٢٠هـ.
٢٨٠. السُّنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مصطفى السباعي، ط ثانية، بدون ذكر الناشر.
٢٨١. السنة، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن الخلال، دراسة وتحقيق:

عطية بن عتيق الزهراني، دار الراية للنشر والتوزيع ط ثانية، ١٤١٥هـ.

٢٨٢. السنة، أبو عبد الله محمد بن نصر المروزي، تحقيق: عبد الله بن محمد البصيري، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط أولى ١٤٢٢هـ.

٢٨٣. سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة- مصر، ١٤١٤هـ.

٢٨٤. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، دار الجيل، بيروت- لبنان، ١٤١٢هـ.

٢٨٥. السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤١٤هـ.

٢٨٦. السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٢٢هـ.

٢٨٧. السنن المأثورة، الإمام الشافعي، رواية أبي جعفر الطحاوي الحنفي عن خالة إسماعيل بن يحيى المزني، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٠٦هـ.

٢٨٨. سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي وحاشية السندي، دار الحديث، القاهرة- مصر، ١٤٠٧هـ.

٢٨٩. سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، حققه وضبط

نصه وعلق عليه: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ١٤١٧هـ.

٢٩٠. السيرة النبوية، لابن هشام، تعليق وتخريج: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط سادسة ١٤١٨هـ.

٢٩١. الشامل في حدود وتعريفات مصطلحات علم أصول الفقه وشرح صحيحها وبيان ضعيفها والفروق بين المتشابه منها دراسة تأصيلية استقرائية نقدية، عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٣٠هـ.

٢٩٢. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبدالحي بن أحمد العكري الدمشقي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

٢٩٣. شرح أصول الإيمان، محمد بن صالح العثيمين، دار الوطن للنشر، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٩هـ.

٢٩٤. شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم، الحافظ أبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي، تحقيق: أحمد بن سعد الغامدي، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ثالثة ١٤١٥هـ.

٢٩٥. شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة- مصر، ط رابعة ١٤٢٧هـ.

٢٩٦. شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد المجيد طعمة حلبي، دار المعرفة، لبنان، ١٤١٧هـ.

٢٩٧. شرح العقيدة الأصفهانية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٥هـ.

٢٩٨. شرح العقيدة السفارينية الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية، شرح محمد ابن صالح العثيمين، مدار الوطن للنشر، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٦هـ.

٢٩٩. شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، حققها وراجعها جماعة من العلماء، خرج أحاديثها: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط تاسعة.

٣٠٠. شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، شرح: صالح الفوزان، مكتبة المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط رابعة ١٤٠٧هـ.

٣٠١. شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، شرح: محمد الصالح العثيمين، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام - المملكة العربية السعودية، ط ثانية ١٤١٥هـ.

٣٠٢. شرح القواعد الفقهية، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية، ط ثانية ١٤٠٩هـ.

٣٠٣. شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، دار الفكر، دمشق- سورية، تاريخ الطبعة ١٤٠٠هـ.

٣٠٤. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، دار الفكر، القاهرة- مصر، ط أولى ١٣٩٣هـ.

٣٠٥. شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤١٥هـ.

٣٠٦. الشرح والإبانة على أصول السُّنة والديانة ومجانبة المخالفين ومباينة أهل الأهواء المارقين، عبيد الله محمد بن بطة العكبري، تحقيق: رضا بن نعسان معطي، مكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، ١٤٠٤هـ.

٣٠٧. الشرك في القديم والحديث، أبو بكر محمد زكريا، مكتبة الرشد، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢١هـ.

٣٠٨. الشريعة، أبو بكر محمد بن الحسين الآجري، دراسة وتحقيق: عبد الله بن عمر الدميجي، دار الوطن للنشر، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٨هـ.

٣٠٩. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن قيم الجوزية، تحقيق: مصطفى أبو النصر الشلبي، مكتبة السوادي للتوزيع، جدة- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٢هـ.

٣١٠. الشفاء، ابن سيناء، تصدير: طه حسين، مراجعة: إبراهيم مدكور، وزارة المعارف العمومية الإدارة العامة للثقافة، القاهرة- مصر، ١٣٧١هـ.

٣١١. شيطانية الآيات الشيطانية وكيف خدع سلمان رشدي الغرب؟، أحمد ديدات، ترجمه إلى العربية: علي الجوهري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر.

٣١٢. الصارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد بن عبد الله الحلواني وآخرين، رمادي للنشر، الدمام- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٧هـ.

٣١٣. صحيح ابن حبان بترتيب ابن لبان، الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ثانية ١٤١٤هـ.

٣١٤. صحيح الجامع الصغير وزيادته الفتح الكبير، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط ١٤٠٦هـ.

٣١٥. صحيح الجامع الصغير وزيادته الفتح الكبير، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ثانية ١٤٠٦هـ.

٣١٦. صحيح سنن ابن ماجه، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط ثالثة، ١٤٠٨هـ.

٣١٧. صحيح سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٠٩هـ.

٣١٨. صحيح سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٠٨هـ.

٣١٩. صحيح سنن النسائي، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي- بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٠٩هـ.

٣٢٠. صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية، بول ريكور، ترجمة: منذر عياشي، ومراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت- لبنان، ط أولى ٢٠٠٥م.

٣٢١. الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ رؤية حضارية جديدة، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة- مصر، ط رابعة ١٤٢٦هـ.

٣٢٢. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم الجوزية، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله وآخرين، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط ثانية ١٤١٢هـ.

٣٢٣. صون المنطق الكلام عن فن المنطق والكلام، جلال الدين السيوطي ويليه مختصر السيوطي لكتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لشيخ الإسلام ابن تيمية، علق عليه: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

٣٢٤. ضعيف سنن ابن ماجه، محمد ناصر الدين الألباني، أشرف على طباعته والتعليق عليه وفهرسته زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٠٨هـ.

٣٢٥. ضعيف سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، أشرف على استخراجه وطباعته والتعليق عليه وفهرسته: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤١٢هـ.

٣٢٦. ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة، سعود بن سعد بن نمر العتيبي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٣٠هـ.

٣٢٧. ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن محمد القرني، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط ثانية ١٤٢٠هـ.

٣٢٨. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق- سورية، ط خامسة ١٤١٩هـ.

٣٢٩. الطبقات الكبرى، محمد بن سعد كاتب الواقدي، طبعة مدينة ليدن بمطبعة بريل ١٣٢٢هـ.

٣٣٠. ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، مكتب الطيب، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤١٧هـ.

٣٣١. ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية، خالد ابن عبد العزيز السيف، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٣١هـ.

٣٣٢. ظاهرة التدين الجديد وأثرها في تمرير ثقافة التغريب، أنور قاسم الخضري، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة- المملكة العربية

السعودية، ط أولى ١٤٢٩هـ.

٣٣٣. ظاهرة اليسار الإسلامي قراءة تحليلية نقدية، محسن الميلي، مطبعة تونس- قرطاج، ط ثانية ١٤٠٤هـ.

٣٣٤. العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، كارل ماركس وفريدريك إنجلز، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، ط أولى ١٩٧٨م.

٣٣٥. عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى الإسلام، سعيد اللاوندي، دار مركز الحضارة العربية، ط عربية- القاهرة ٢٠٠١م.

٣٣٦. عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي ومنهجه في دراسة المذاهب عرض ونقد، عبد القادر الغامدي، مكتبة الرشد، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٨هـ.

٣٣٧. العُجاب في بيان الأسباب أسباب النزول، أبو الفضل أحمد بن علي المعروف بابن حجر، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس، دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط ثانية ١٤٢٦هـ.

٣٣٨. العصرانيون ومفهوم تجديد الدين عرض ونقد، عبد العزيز مختار إبراهيم الأمين، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٣٠هـ.

٣٣٩. العقل مدخل موجز، جون- سيرل، ترجمة: ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب- الكويت، رقم الكتاب ٣٤٣.

٣٤٠. العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، عاطف العراقي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤١٥هـ.

٣٤١. العقل والثورة- هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، هربرت ماركيوز، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة- مصر، ط ثانية، ١٩٧٩م.

٣٤٢. العقل والدين، وليم جيمس، ترجمة: محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة- مصر، ١٣٦٨هـ.

٣٤٣. عقيدة السلف وأصحاب الحديث أو الرسالة في اعتقاد أهل السنة وأصحاب الحديث والأئمة، أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني، دراسة وتحقيق: ناصر بن عبد الرحمن الجديع، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٥هـ.

٣٤٤. العلم الجذل، فريدريك نيتشه، ترجمة: سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع.

٣٤٥. علم الظواهر ضمن مجموعة: فلسفة القرن العشرين، مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، نشرها: داجوبرت، ترجمة: عثمان نوية، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٣م.

٣٤٦. علم المنطق الحديث، محمد حسنين عبد الرازق، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، مصر، ط ثانية ١٣٤٦هـ.

٣٤٧. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، دار

الشروق، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٤٢٦هـ.
٣٤٨. العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصر، سفر بن عبدالرحمن الحوالي، بدون ذكر تاريخ.
٣٤٩. العلمانية وموقف الإسلام منها، عزت عبد الحميد أبو بركة، رسالة ماجستير في جامعة الأزهر- كلية أصول الدين بالقاهرة، لم تُطبع.
٣٥٠. العلمانيون والقرآن الكريم "تاريخية النص"، أحمد إدريس الطعان، مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٨هـ.
٣٥١. عمانوئيل كانط الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، محمد المزوغي، دار الساقي، بيروت، ط أولى ٢٠٠٧م.
٣٥٢. عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي مع شرح الحافظ شمس الدين ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤١٠هـ.
٣٥٣. الغارة على التراث الإسلامي، جمال سلطان، مكتبة السنة، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤١٠هـ.
٣٥٤. غاية المرام في علم الكلام، علي بن محمد الآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩١هـ.
٣٥٥. الفتاوى الكبرى، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الريان للتراث، القاهرة- مصر،

ط أولى ١٤٠٨هـ.

٣٥٦. فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الحافظ أحمد بن علي بن حجر، إخراج وتحقيق وترقيم: محب الدين الخطيب، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وقصي محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة- مصر، ط ثالثة ١٤٠٧هـ.

٣٥٧. الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد بن صبحي خلاق، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء- اليمن، ط أولى ١٤٢٣هـ.

٣٥٨. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت- لبنان.

٣٥٩. الفرد في فلسفة شوبنهور، فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١م.

٣٦٠. الفَرق بين الفِرق، عبد القاهر البغدادي، تعليق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤١٥هـ.

٣٦١. الفرقان والقرآن قراءة إسلامية معاصرة ضمن الثوابت العلمية والضوابط المنهجية وهي مقدمات للتفسير العلمي للقرآن الكريم، خالد عبد الرحمن العك، الحكمة للطباعة والنشر، دمشق- سورية، ط ثانية ١٤١٦هـ.

٣٦٢. فشته فيلسوف المقاومة، حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة عام ٢٠٠٣م.

٣٦٣. فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ابن رشد، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط ثالثة ٢٠٠٢م.

٣٦٤. الفِصَل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الظاهري، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٠٢هـ.

٣٦٥. الفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها، علي بن عبدالله القرني، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٤هـ.

٣٦٦. الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٤٢٤هـ.

٣٦٧. الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تصحيح وتعليق: إسماعيل الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط ثانية ١٤٠٠هـ.

٣٦٨. الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم طالح، مركز الإنماء القومي، لبنان- بيروت ١٩٨٧م.

٣٦٩. الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، مكتبة وهبة، مصر، القاهرة، ط حادية عشرة ١٤٠٥هـ.

٣٧٠. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط ثالثة ٢٠٠٧م.

٣٧١. الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه، حسن ظاظا، دار البشير، جدة- المملكة العربية السعودية، ط رابعة ١٤٢٠هـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط تاسعة.

٣٧٢. الفكر الفلسفي العربي المعاصر إشكالية التأويل، شبّر الفقيه، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط أولى ٢٠٠٩م.

٣٧٣. فلسفات التربية، ناصر إبراهيم، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، ط ثانية.

٣٧٤. فلسفة التأويل.. الأصول، المبادئ، الأهداف، هانس غيورغ غادمير، ترجمة: محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ثانية ١٤٢٧هـ.

٣٧٥. فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي، محمد السيد الجليند، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ١٩٩٩م.

٣٧٦. فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، محمد زكي العشماوي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ١٩٨١م.

٣٧٧. فلسفة الجمال والفن عند هيجل، عبد الرحمن بدوي، دار الشروق، القاهرة- مصر، ط أولى ١٩٩٦م.

٣٧٨. الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، جان فال، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: فؤاد زكريا، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة- مصر.

٣٧٩. الفلسفة المادّية وتفكيك الإنسان، عبد الوهاب المسيري، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، ط ثانية ١٤٢٨هـ.

٣٨٠. فلسـفة المـشروع الحضـاري بـين الإحيـاء الإسـلامي والتحديث الغربي، أحمد محمد جاد عبد الرازق، المعهد العالمي للفكر الإسـلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط أولى ١٤١٦هـ.

٣٨١. الفلسـفة المعاصرة في أوربا، إ.م. يوشنسـكي، ترجمة: عزت قرني، سلسـلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شـهرية، ١٩٩٠ سبتمبر، رقم الكتاب ١٦٥.

٣٨٢. الفلسـفة أنواعها ومشـكلاتها، هنتر ميد، ترجمة: فـؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٩٧٥م.

٣٨٣. فلسفة نيتشه، يسري إبراهيم.

٣٨٤. الفلسـفة والتأويـل، نبيهـة قـارة، دار الطليعـة للطباعـة والنـشر، بيروت- لبنان، ط أولى ١٩٩٨م.

٣٨٥. فلسـفة وحـدة الوجود، تحسـن الفاتح قريـب الله، الـدار المصرية اللبنانية، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤١٧هـ.

٣٨٦. فلسـفتنا دراسـة موضوعية في معترك الصراع الفكـري القائم بين مختلف التيارات الفلسـفية وخاصة الفلسـفة الإسـلامية والماديـة الديالكتيكية، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بدون تاريخ.

٣٨٧. الفهم والنص دراسـة في المنهج التأويلي عند شـيلرماخر وديلتاي،

بومدين بوزيد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٢٩هـ.

٣٨٨. فويرباخ، هنري آفرون، ترجمة: إبراهيم العريس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، ١٩٨١م.

٣٨٩. في أصول الخطاب النقدي، تودورف، بارتن، اكسو، انجينو، ترجمة وتقديم: أحمد المديني، دار الشؤون الثقافية، بغداد- العراق، ١٩٨٧م.

٣٩٠. في الثقافة والسياسة آراء حول أزمة الفكر والممارسة في الوطن العربي، حسن حنفي، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق- سورية، ط أولى ١٩٩٨م.

٣٩١. في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام، محمد السيد الجليند، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة- مصر، ١٩٩٠م.

٣٩٢. في تراثنا العربي الإسلامي، توفيق الطويل، عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب- الكويت، رقم الكتاب ٨٧.

٣٩٣. في ظلال القرآن، سيد قطب، الناشر: دار الشروق، القاهرة- مصر، ط خامسة عشرة، ١٤٠٨هـ.

٣٩٤. فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، محمد بن عبدالرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة- مصر ١٣٥٦هـ.

٣٩٥. فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث التيسير النذير، محمد عبدالرؤوف المناوي، ضبطه وصححه: أحمد عبد السلام، دار الكتب

العلمية، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤١٥هـ.
٣٩٦. الفيلسوف الهندي محمد إقبال، شركات عبد الله، رسالة ماجستير في جامعة الأزهر، كلية الدعوة وأصول الدين، ذو الحجة ١٣٨٦هـ.
٣٩٧. فينومينولوجيا الروح، هيجل، ترجمه: ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط أولى ٢٠٠٦م.
٣٩٨. قاموس اللغة كتاب المصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي، نوبليس.
٣٩٩. القدر وما ورد في ذلك من الآثار، عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن العثيم، دار السلطان، مكة المكرمة، ط أولى ١٤٠٦هـ.
٤٠٠. قِدَم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين، كاملة الكواري، مراجعة وتقديم: سفر الحوالي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط أولى ٢٠٠١م.
٤٠١. القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، محمد محمود كالو، دار اليمان للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، ط أولى ١٤٣٠هـ.
٤٠٢. القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، عبد الرزاق بن إسماعيل هوماس، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا- المغرب، عام ١٤٠٨هـ، لم تُطبع.

٤٠٣. قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، ط أولى ١٤٢٧هـ.

٤٠٤. قراءة في علم الكلام الغائية عند الأشاعرة، نوران الجريري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م.

٤٠٥. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ثانية ٢٠٠٥م.

٤٠٦. القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، خادم حسين إلهي بخش، مكتبة الصديق، الطائف- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٠٩هـ.

٤٠٧. قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، نديم الجسر، مفتي طرابلس ولبنان، طبعة لبنان.

٤٠٨. قصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل، دار النهضة العربية، القاهرة- مصر، ط ثالثة ١٩٧٩م.

٤٠٩. قصة الفلسفة الحديثة، أحمد أمين وزكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة- مصر، ١٣٦٨هـ.

٤١٠. قصة الفلسفة الحديثة، أحمد أمين وزكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٣٦٨هـ.

٤١١. قصة الفلسفة اليونانية، أحمد أمين وزكي نجيب محمود، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٩٣٥م.

٤١٢. قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم، ول ديورانت، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف- بيروت - لبنان، ط أولى المجددة ١٤٢٤هـ.

٤١٣. القصص القرآني قراءة معاصرة، محمد شحرور، دار الساقي بالاشتراك مع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ط أولى ٢٠١٠م.

٤١٤. القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، عبد الرحمن بن صالح المحمود، دار النشر الدولي للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٤هـ.

٤١٥. قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط ثالثة ٢٠٠٤م.

٤١٦. قضايا في نقد العقل العربي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط أولى، ١٩٩٨م.

٤١٧. قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط أولى ١٩٨٢م.

٤١٨. قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط أولى ١٩٨٢م.

٤١٩. قضية التنوير في العالم الإسلامي، محمد قطب، دار الشروق، ط ثانية ١٤٢٣هـ.

٤٢٠. قواعد التفسير جمعًا ودراسة، خالد بن عثمان السبت، دار ابن

عفان للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤٢١هـ.

٤٢١. كارل ماركس الماركسية والإسلام، كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤١٣هـ.

٤٢٢. كارل ماركس مسألة الدين، سربست نبي، تقديم: نصر حامد أبو زيد، دار كنعان للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق- سورية، ط أولى ٢٠٠٢م.

٤٢٣. الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف، الحافظ ابن حجر العسقلاني، دار إحياء التراث العربي، ط أولى ١٤١٨هـ.

٤٢٤. الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، لابن القيم الجوزية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن العريفي وآخرين، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط أولى ١٤٢٨هـ.

٤٢٥. كانت لنا أيام في صالون العقاد، أنيس منصور، المكتب المصري الحديث، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٤٠٤هـ.

٤٢٦. كبرى اليقينيات الكونية ووجود الخالق ووظيفة المخلوق، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، ط ثانية ١٤١٧هـ.

٤٢٧. كتاب البعث والنشور، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، ط أولى ١٤٠٦هـ.

٤٢٨. الكتاب المقدس العهد الجديد، دار الكتاب المقدس بمصر، ط أولى ٢٠٠١م.

٤٢٩. كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، محمد بن مالك بن أبي

الفضائل الحمادي اليماني، تحقيق: محمد زينهم محمد عزب، دار الصحوة للنشر والتوزيع، ط أولى ١٤٠٦هـ.

٤٣٠. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، دار الفكر، بيروت- لبنان.

٤٣١. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط ثانية ٢٠٠١م.

٤٣٢. الكندي رائد الفلسفة العربية الإسلامية، بركات محمد مراد، الصدر لخدمات الطباعة، القاهرة- مصر، ط أولى ١٩٩٠م.

٤٣٣. كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، عبد الرحمن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط ثالثة ١٤١٩هـ.

٤٣٤. الكون والفساد لأرسطوطاليس يتلوه كتاب" في ميليسوس وفي إكسينوفان وفي غرغياس" ترجمها من الإغريقية إلى الفرنسية وصدّرهما بمقدمة في تاريخ الفلسفة الإغريقية وعلق عليهما تعليقات متتابعة بارتلمي سانتهلير، ونقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٨م.

٤٣٥. كيف نفهم الإسلام، محمد الغزالي، دار القلم، بيروت- لبنان، ط أولى ١٩٩٧م.

٤٣٦. لاهوت التحرير الإنجيل المسلح في العالم الثالث، أحمد محمد جاد عبد الرزاق، دار الثقافة العربية بالقاهرة، ١٤١٨هـ.

٤٣٧. لذة النص، رولان بارت، ترجمة: منذر عياشي، دار لوسوي،

باريس، ط أولى، ١٩٩٢م.

٤٣٨. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط أولى ٢٠٠٠م.

٤٣٩. اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، عمارة ناصر، دار الفارابي، الجزائر، ط أولى ١٤٢٨هـ.

٤٤٠. اللغة والتفسير والتواصل، مصطفى ناصف، سلسلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب- الكويت، رقم الكتاب ١٩٣.

٤٤١. اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٤٢٧هـ.

٤٤٢. الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، نظمي لوقا، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة- مصر.

٤٤٣. الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز، ترجمة: فؤاد كامل، طبع دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة، ط ثانية ١٩٩٨م.

٤٤٤. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضيَّة في عقيدة الفرقة المرضية، محمد السفاريني، بتعليقات: عبد الرحمن أبا بطين، وسليمان بن سحمان، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط ثالثة ١٤١١هـ.

٤٤٥. لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، فردريك إنجلز، ترجمة: إلياس شاهين، دار التقدم موسكو.

٤٤٦. ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية- دراسة

نقديـة، الزواوي بغـوره، دار الطليعة للطباعة والنشر، بـيروت- لبنان، ط أولى ٢٠٠٩م.

٤٤٧. ما فوق مبدأ اللذة، سـيجموند فرويد، ترجمة: إسحاق رمزي، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط خامسة.

٤٤٨. مـا هي نظرية النسـبية، لانداو وروميـر، دار مـير للطباعة والنشر، الاتحاد السوفيتي- موسكو.

٤٤٩. مـا وراء الخـير والـشر مختـارات، فريد ريك نيتشـه، ترجمـة: محمد عضيمة.

٤٥٠. الماديـة والمذهب التجريبي النقدي، لينين، ترجمة: إلياس شـاهين، دار التقدم، موسكو، الترجمة للعربية ١٩٨١م.

٤٥١. مـاذا يريـد الغـرب مـن القـرآن الكريـم؟، عبـد الـراضي محمـد عبد المحسن، مجلة البيان، ط أولى ١٤٢٧هـ.

٤٥٢. ماركسـية القرن العشرين، روجيه جارودي، ترجمة: نزيه الحكيم، دار الآداب، بيروت- لبنان، ط خامسة ١٩٨٣م.

٤٥٣. الماركسـية والثـورة، جـان بـول سـارتر، ترجمـه عـن الفرنسـية: عبد المنعم الحفني.

٤٥٤. ماركوز، السـدير ما كنتـير، ترجمة: عدنان كيالي، المؤسسـة العربية للدراسات والنشر، ط ثانية ١٩٧٢م.

٤٥٥. ماهيـة الديـن قضايـا أولية لإصلاح الفلسـفة ونصـوص أخرى،

فويرباخ، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية، القاهرة- مصر، ٢٠٠٧م.

٤٥٦. المبدأ والمعاد، ابن سينا، اهتمام: عبدالله نوراني، وزارة التراث القومي والثقافي بسلطنة عمان، ١٩٩٨م.

٤٥٧. المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، جورج طرابيشي، رياض الريس للكتب والنشر.

٤٥٨. مجموع فتاوى شيخ الإسلام، شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط- المغرب.

٤٥٩. مجموعة الرسائل المنيرية، مجموعة رسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية، عني بنشرها وتصحيحها والتعليق عليها للمرة الأولى سنة ١٣٤٣هـ إدارة الطباعة المنيرية، الناشر: محمد أمين دمج، بيروت ١٩٧٠م.

٤٦٠. مجموعة الرسائل والمسائل النجدية لبعض علماء نجد الأعلام، أشرف على إعادة طبعه: عبد السلام بن برجس بن ناصر، دار العاصمة، الرياض، ط ثانية ١٤٠٩هـ.

٤٦١. مجموعة مصنفات شيخ إشراق يشمل كتاب حكمة الإشراق ورسالة في اعتقاد الحكماء وقصة الغربة الغربية، عمر بن محمد السُّهروردي، تصحيح: هنري كربين، تاريخ النشر ١٣٧٣هـ.

٤٦٢. محاضرات في النصرانية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة- مصر.

٤٦٣. محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي- سلسلة الوجود الكبرى، ارثر لفجوي، ترجمة: ماجد فخري، دار الكاتب العربي بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت- نيويورك، ١٩٦٤م.

٤٦٤. محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته دراسة وتقويماً، هزاع بن عبد الله الغامدي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- عمادة البحث العلمي، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط الأولى ١٤٢٩هـ.

٤٦٥. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤١٣هـ.

٤٦٦. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين الرازي، المطبعة الحسينية، القاهرة- مصر، ١٩٠٥م.

٤٦٧. المحلى، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث القاهرة- مصر.

٤٦٨. مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، اختصره: محمد بن الموصلي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، بدون تاريخ.

٤٦٩. المختصر في أصول الفقه، ابن اللحام، تحقيق: محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي بجامعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة ١٤٠٠هـ.

٤٧٠. مختصر مؤلف هيجل فينومينولوجيا الروح وملحق به عرض بآراء هيجل وتطوره الفلسفي، محمود شريح، الحضارة للنشر، القاهرة- مصر، ط

أولى ١٩٩٥م.

٤٧١. مُداخلات فلسفية في الإسلام والعَلْمانية، سيد محمد نقيب العطاس، ترجمة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط أولى ١٤٢٠هـ.

٤٧٢. المدخل إلى الدراسات التاريخية، انجلو اوسينوبوس، ترجمها عن الفرنسية والألمانية: عبد الرحمن بدوي.

٤٧٣. المدخل إلى القرآن الكريم الجزء الأول في التعريف بالقرآن، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط أولى ٢٠٠٦م.

٤٧٤. المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة، محمد غلاب، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة- مصر، ١٣٦٧هـ.

٤٧٥. المذاهب الفلسفية المعاصرة، سماح رافع محمد، مكتبة مدبولي، القاهرة- مصر، ط أولى ١٩٧٣م.

٤٧٦. مذاهب فكرية معاصرة عرض ونقد، محمود محمد مزروعة، دار الرضا للنشر والتوزيع، ط أولى ١٤٢٥هـ.

٤٧٧. مذاهب وشخصيات- فلاسفة وجوديون، كامل عبد العزيز، مطابع الدار القومية، القاهرة- مصر، مختارات الإذاعة والتلفزيون، العدد ٤٠.

٤٧٨. مذكر أصول الفقه على روضة الناظر، محمد الأمين الشنقيطي، أشرف على الكتاب: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط أولى ١٤٢٦هـ.

٤٧٩. المذهب عند كانط، كتبه بالفرنسية: مراد وهبة، ترجمه إلى العربية: نظمي لوقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة- مصر، ١٩٧٩م.

٤٨٠. المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، صدر في ذي الحجة ١٤١٨هـ، رقم الكتاب ٢٣٢.

٤٨١. المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، صدر في جمادى الأولى ١٤٢٢هـ، رقم الكتاب ٢٧٢.

٤٨٢. المسائل العقدية التي حكى فيها ابن تيمية الإجماع جمعًا ودراسة، خالد الجعيد وآخرين، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٨هـ.

٤٨٣. مسالك أهل السنة فيما أشكل من نصوص أهل العقيدة، عبد الرزاق بن طاهر معاش، دار ابن القيم، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٥هـ.

٤٨٤. المستدرك على الصحيحين، الحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤١١هـ.

٤٨٥. المستصفى في علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ضبط: محمد

عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤١٣هـ.

٤٨٦. مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.

٤٨٧. مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، أوليفر ليمان، ترجمة: مصطفى محمود محمد، مراجعة: رمضان بسطاويسي.

٤٨٨. المسند، الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٢١هـ.

٤٨٩. المسيحية، أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة- مصر.

٤٩٠. مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي، أنور الزعبي، دار الرازي، عمان- الأردن، ط أولى ١٤٢٨هـ.

٤٩١. مشاكل الفلسفة، برتراند رسل، ترجمة: محمد عماد الدين إسماعيل وعطية محمود هنا، مطبعة دار الشرق، القاهرة- مصر، ط أولى ١٩٤٧م.

٤٩٢. مشكلات فلسفية معاصرة مشكلة الإنسان، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

٤٩٣. مصادر الماركسية الثلاثة وأقسامها المكونة الثلاثة مجموعة مقالات، لينين، ترجمة: إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو.

٤٩٤. مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، الناشر: مكتبة المؤيد، المملكة العربية

السعودية، ط أولى ١٤١٢هـ.

٤٩٥. مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج. بنرُوبي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ومحمد ثابت الفندي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهر- مصر، ١٩٦٤م.

٤٩٦. مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية، عبدالنور بزا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن- فيرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط أولى ١٤٢٩هـ.

٤٩٧. مصطلحات ونصوص فلسفية مختارة، فيصل بريرعون، ١٩٨٠م.

٤٩٨. مع الفيلسوف، محمد ثابت الفندي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٠م.

٤٩٩. المعاد الأخروي وشبهات العلمانيين عرض ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، عواد برد العنزي، رسالة دكتوراه من قسم العقيدة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، نُقشت في عام ١٤٢١هـ، لم تُطبع.

٥٠٠. المعاد في الخطاب الفلسفي المعاصر في مصر، أحمد جاد، حولية الجامعة الإسلامية العالمية- إسلام أباد- العدد العاشر ١٤٢٣هـ.

٥٠١. معارج القبول بشرح سلّم الوصول إلى علم الأصول "في التوحيد"، حافظ بن أحمد حكمي، تعليق: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الدمام- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٠هـ.

٥٠٢. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد بن حسين

الجيزاني، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٦هـ.

٥٠٣. معالم السنن شرح سنن أبي داود، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، تخريج: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤١١هـ.

٥٠٤. المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة والجماعة منها، عوّاد بن عبدالله المُعتق، مكتبة الرشد، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط ثالثة ١٤١٧هـ.

٥٠٥. معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط أولى ١٣٩٩هـ.

٥٠٦. المعجم الأوسط، أبو القاسم الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وآخر، دار الحرمين، القاهرة- مصر، ١٤١٥هـ.

٥٠٧. معجم التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، بدون تاريخ.

٥٠٨. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة- مصر، ط ثالثة ٢٠٠٠م.

٥٠٩. معجم الصحاح قاموس عربي، إسماعيل بن حماد الجوهري، اعتنى به: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٢٦هـ.

٥١٠. معجم الفلاسفة الفلاسفة- المناطقة- المتكلمون- اللاهوتيون-

المتصوفون، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط ثانية، ١٩٨٧م.
٥١١. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، جميل صَليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، ١٩٨٢م.
٥١٢. المعجم الفلسفي معجم المصطلحات الفلسفية، مراد وهبة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهر- مصر، ٢٠٠٧م.
٥١٣. المعجم الفلسفي، الصادر عن: مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة- مصر، ١٤٠٣هـ.
٥١٤. المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن- عمان، ط أولى ٢٠٠٩م.
٥١٥. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل- العراق، ط ثانية ١٤٠٤هـ.
٥١٦. المعجم الوسيط، قام بإخراجه: إبراهيم مصطفى وآخرين، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر، إستانبول- تركيا، ط ثانية.
٥١٧. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت- لبنان، ١٤٢٠هـ.
٥١٨. المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، عبد الله بن محمد القرني، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط أولى ١٤١٩هـ.
٥١٩. المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، زكي نجيب محمود، دار الشروق.

٥٢٠. معنى النسبية، ألبرت آنشتين، ترجمة: يوسف فرح، مكتبة المنار، الأردن، ط سادسة ١٤٠٧هـ.

٥٢١. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن محمد الخطيب الشربيني، تحقيق: علي محمد معوض وآخر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤١٥هـ.

٥٢٢. المغني، ابن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤١٠هـ.

٥٢٣. مفاهيم قرآنية، محمد أحمد خلف الله، سلسلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب- الكويت، رقم الكتاب ٧٩.

٥٢٤. المفهِم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، تحقيق: محيي الدين ديب مستو وآخرين، دار ابن كثير، دمشق- سورية، ط أولى ١٤١٧هـ.

٥٢٥. مفهوم الحرية في الخطاب الفلسفي المصري المعاصر، أحمد جاد، حولية الجامعة الإسلامية العالمية، تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد باكستان، في عددها السابع، ١٤٢٠هـ.

٥٢٦. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط سادسة ٢٠٠٥م.

٥٢٧. مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد، دار الدعوة، الكويت، ط أولى ١٤٠٥هـ.

٥٢٨. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف أحمد محمد البدوي، دار النفائس، الأردن، ط أولى ١٤٢١هـ.

٥٢٩. مقال عن المنهج، رينية ديكارت، ترجمة: محمود محمد الخضيري، راجعها وقدم لها: محمد مصطفى حلمي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٩٦٨م.

٥٣٠. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت- لبنان، ط ١٤١١هـ.

٥٣١. مقدمة في النقد الأدبي، محمد حسين عبد الله، دار البحوث العلمية، الكويت، ط أولى ١٩٧٥م.

٥٣٢. مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ثانية ١٤٢٠هـ.

٥٣٣. مقدمة في علم التفسير، شيخ الإسلام ابن تيمية بشرح الشيخ محمد بن صالح العثيمين، مدار الوطن للنشر، ط أولى ١٤٢٦هـ.

٥٣٤. المكتبة الهيجلية، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي- القاهرة.

٥٣٥. الملل والنحل، الشهرستاني، دار مكتبة المتنبي، بيروت- لبنان، ط ثانية ١٩٩٢م.

٥٣٦. المنـوع والممتنع نقد الذات الـمُفَكِّرة، علي حـرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط رابعة ٢٠٠٥م.

٥٣٧. مـن أجـل صحوة راشـدة تجـدد الدين وتنهـض بالدنيا، يوسـف القرضاوي، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط أولى ١٩٩٨م.

٥٣٨. من العقيدة إلى الثورة، حســن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط أولى ١٩٨٨م.

٥٣٩. من الفناء إلى البقاء محاولة لإعادة بناء علم التصوف، حسن حنفي، دار المدار الإسلامي، بيروت- لبنان، ط أولى ٢٠٠٩م.

٥٤٠. مـن النـص إلى الفعل أبحـاث التأويل، بول ريكـور، ترجمة: محمد برادة وحسـان بورقيـة، عين للدراسـات والبحوث الإنسـانية والاجتماعية، ط أولى ٢٠٠١م.

٥٤١. من النـص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، حســن حنفي، دار المدار الإسلامي، ط أولى ٢٠٠٥م.

٥٤٢. مـن النقـل إلى الإبـداع، حسـن حنفي، دار قبـاء للطباعـة والنشر والتوزيع- القاهرة، ٢٠٠٠م.

٥٤٣. مـن النقل إلى العقل علوم القرآن من المحمول إلى الحامل، حسـن حنفي، دار الأمير للثقافة والعلوم ش.م.م، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٣٠هـ.

٥٤٤. مـن النهضـة إلى الـردّة تمزقـات الثقافـة العربية في عـصر العولمة، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط ثانية ٢٠٠٩م.

٥٤٥. من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، الشعاع للنشر، ط ثالثة ٢٠٠٧م.

٥٤٦. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية في النظريات الغربية الحديثة، عبد الكريم شرفي، الدار العربية للعلوم- ناشرون، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٢٨هـ.

٥٤٧. مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، تقديم وتحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٩٦٤م.

٥٤٨. مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر دراسة لمناهج الفكر الإسلامي المعاصر وللعناصر المنهجية في دراسة أصول الدين، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، دار إشبيليا، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط١ أولى ١٤١٨هـ.

٥٤٩. مناهج المخالفين لأهل السنة والجماعة في الاستدلال على الغيبيات عرض ونقد، عبد الرحمن محمود خليفة، رسالة دكتوراه في جامعة أم القرى، نُوقشت في عام ١٤٢٩هـ، لم تطبع.

٥٥٠. مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزَّرقاني، دار الفكر، بيروت- لبنان، بدون تاريخ.

٥٥١. المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرافض والاعتزال وهو مختصر منهاج السنة لشيخ الإسلام، اختصره: الحافظ محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: محب الدين الخطيب، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف

والدعوة والإرشاد- المملكة العربية السعودية- ط أولى ١٤١٨هـ.
٥٥٢. المنطق الصوري والرياضي، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط خامسة ١٩٨١م.
٥٥٣. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٤٠٩هـ.
٥٥٤. منهاج أهل الحق والاتباع في مخالفة أهل الجهل والابتداع، سليمان ابن سحمان، مكتبة الرشد، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٦هـ.
٥٥٥. المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المسمى اختصارًا شرح صحيح مسلم، محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، إعداد مجموعة من أساتذة مختصين بإشراف علي عبد الحميد أبو الخير، دار الخير، ط ثانية ١٤١٦هـ.
٥٥٦. منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، عثمان بن علي بن حسن، مكتبة الرشد، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٢هـ.
٥٥٧. منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان على حسن، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط ثانية ١٤١٣هـ.
٥٥٨. منهج الأشاعرة في العقيدة، سفر الحوالي، دار طيبة الخضراء للنشر والتوزيع،١٤٢٩هـ.

٥٥٩. المنهج الجدلي عند هيجل، إمام عبد الفتاح إمام، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٩٨٥م.

٥٦٠. منهج الحافظ ابن حجر العسقلاني في العقيدة من خلال كتابه "فتح الباري"، محمد إسحاق كندُو، مكتبة الرشد، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٩هـ.

٥٦١. المنهج السلفي تعريفه، تاريخه، مجالاته، قواعده، خصائصه، مفرح بن سليمان القوسي، دار الفضيلة، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٢هـ.

٥٦٢. المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، محمود حمدي زقزوق، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٤٠١هـ.

٥٦٣. الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، ضَبط نصه: مشهور بن حسن آل سلمان، تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، الناشر: دار ابن عفّان للنشر والتوزيع، الخبر- المملكة، ط أولى ١٤١٧هـ.

٥٦٤. مُوجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، أبو الأعلى المودودي، دار الفكر الحديث، بيروت- لبنان، ط ثانية ١٣٨٦هـ.

٥٦٥. موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني إيلي ألفا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط أولى ١٩٩٢م.

٥٦٦. موسوعة أعلام الفلسفة، محمد أحمد منصور، دار أسامة للنشر

والتوزيع، الأردن- عمان، ط أولى ٢٠٠١م.

٥٦٧. موسوعة الإجماع لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الله بن مبارك البوصي، مكتبة دار البيان الحديثة، الطائف- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٠هـ.

٥٦٨. موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، لمجموعة من الباحثين منهم: حسن حنفي، ومحمد عمارة، ومحمد أحمد خلف الله، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، ط أولى ١٩٨٦م.

٥٦٩. موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٩٩٩م.

٥٧٠. موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط أولى ١٩٨٤م.

٥٧١. الموسوعة الفلسفية العربية، مجموعة من المؤلفين، الناشر: معهد الإنماء العربي، ط أولى ١٩٨٨م.

٥٧٢. الموسوعة الفلسفية المختصرة، أشرف على تحريرها: J.O.U.R، وترجمها: فؤاد كامل وآخرين، أشرف على الترجمة: زكي نجيب محمود، بإشراف الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة- مصر، ١٩٦٣م.

٥٧٣. موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، ط ثالثة، ١٩٩٣م.

٥٧٤. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، النسخة الكترونية على موقع الدكتور.

٥٧٥. موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، وأشرف عليه: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط ثانية ٢٠٠١م.

٥٧٦. موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن المحمود، مكتبة الرشد، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٥هـ.

٥٧٧. موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، محمود سعد الطبلاوي، مطبعة الأمانة، القاهرة- مصر، ط أولى ١٤٠٩هـ.

٥٧٨. موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي، حسن الأسمري، رسالة دكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، لم تُطبع.

٥٧٩. موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ، أحمد العوايشه، المكتبة الإسلامية، عمّان، الأردن، ط ثانية ١٤٠٤هـ.

٥٨٠. موقف الشريعة الإسلامية من الحريات الكتاب الأول حكم الزنى في القانون وعلاقته بمبادئ حقوق الإنسان في الغرب، عابد بن محمد السفياني، ١٤١٨هـ.

٥٨١. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين، مصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت- لبنان، ط ثالثة ١٤١٣هـ.

٥٨٢. موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة "عرضًا ونقدًا"، سليمان بن صالح الغصن، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٦هـ.

٥٨٣. موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، الأمين الصادق الأمين، مكتبة الرشد، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٨هـ.

٥٨٤. موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع، إبراهيم بن عامر الرحيلي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط أولى ١٤١٥هـ.

٥٨٥. موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها، صالح بن غرم الله الغامدي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٤هـ.

٥٨٦. موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من المعتزلة في مسائل العقيدة، قدرية عبدالحميد شهاب الدين، رسالة دكتوراه من قسم العقيدة بجامعة أم القرى، نُوقشت في عام ١٤٠٤هـ، لم تُطبع.

٥٨٧. الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، محمود رجب، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط ثانية ١٩٨٦م.

٥٨٨. النبوات، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز الطويان، مكتبة أضواء السلف، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٢٠هـ.

٥٨٩. النبوة والرسالة بين الإمامين الغزالي وابن تيمية، محمد ولد الداه ولد أحمد، دار طوق النجاة، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٢٥هـ.

٥٩٠. النبي والرسول، أحمد بن ناصر الحمد، ط أولى ١٤١٤هـ.

٥٩١. نيـل الأوطـار من أحاديث سـيد الأخيـار شرح منتقـى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، دار الريان للتراث، ط ١٢٩٧هـ.

٥٩٢. النجاة، ابن سينا، القاهرة سنة ١٩٣٨م.

٥٩٣. نـدوة مواقف، الإسـلام والحداثة، النـاشر: دار السـاقي، ط أولى ١٩٩٠م. وهـذا الكتـاب عبـارة عـن: مجموعة أبحـاث لمجموعة مـن الباحثين منهـم: حسـن حنفـي، جمعتهم ندوة أقامتهـا مجلة "مواقف" و" دار السـاقي" في لندن عام ١٤٠٩هـ الموافق ١٩٨٩م.

٥٩٤. النزعات المادية في الفلسـفة العربية الإسـلامية، حسين مروّة، سنة النشر ١٩٧٨م.

٥٩٥. النزعة العقلية في فلسـفة ابن رشد، عاطف العراقي، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط رابعة ١٩٨٤م.

٥٩٦. النسـق العقدي في الفكر العربي الإسـلامي المعاصر حسـن حنفي نموذجًـا، شـاكير السـحمودي، رسـالة دكتوراه في الدراسـات الإسـلامية من جامعة محمد الخامس، المغرب العربي- فاس، سـنة التسـجيل ٢٠٠٠-٢٠٠١م طُبـع الجـزء الأول منها، طبعه مركـز التأصيل للدراسـات والبحـوث، جدة- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤٣٠هـ.

٥٩٧. نشـأة الدين النظريات التطورية والمؤلهة، علي سامي النشار، مكتبة الخانجي، القاهرة- مصر.

٥٩٨. النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق- سورية، ط ثانية ٢٠٠٦م.

٥٩٩. النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، الناشر: المركز الثقافي العربي، ط أولى، ١٩٩٥م.

٦٠٠. نظام الخطاب، ميشيل فوكو، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت- لبنان، ١٩٨٤م.

٦٠١. النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن، أبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي، دار الفكر، دمشق، ط أولى ١٤٢٣هـ.

٦٠٢. نظرات في أصول الفقه، عمر بن سليمان الأشقر، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط أولى ١٤١٩هـ.

٦٠٣. نظرية الأدب، تيري إيغلتون، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، ١٩٩٥م.

٦٠٤. نظرية التأويل، مصطفى ناصف، النادي الأدبي الثقافي بجدة- المملكة العربية السعودية، ١٤٢٠هـ.

٦٠٥. نظرية التطور في ضوء الإسلام، عبد المعبود مصطفى على سالم، رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر، كلية الدعوة وأصول الدين- قسم العقيدة والفلسفة، لم تُطبع.

٦٠٦. نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة- مصر، ط الثانية، ١٩٦٩م.

٦٠٧. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن- فيرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط أولى ١٤١٦هـ.

٦٠٨. نظم المتناثر من الحديث المتواتر، محمد بن جعفر الكتاني، تحقيق: شرف حجازي، دار الكتب السلفية، القاهرة- مصر.

٦٠٩. نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي- القاهرة، ط ثالثة ١٩٩٥م.

٦١٠. نقد العقل العملي، عمانوئيل كنت، نقله للعربية: أحمد الشيباني، دار اليقظه العربية، بيروت- لبنان، ١٩٦٦م.

٦١١. نقد العقل المجرد، عمانوئيل كانط، نقله للعربية: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت- لبنان.

٦١٢. نقد العقل المحض، عمانوئيل كانط، ترجمة وتقديم: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت- لبنان.

٦١٣. نقد النص، بول ماس، ترجمة: عبد الرحمن بدوي عن الفرنسية والألمانية، تحت عنوان: النقد التاريخي، وضم معه: المدخل إلى الدراسات التاريخية، لإنجلو اوسينوبوس، والتاريخ العام، لإمانويل كنت، وكالة المطبوعات- الكويت، ط رابعة ١٩٨١م.

٦١٤. نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط ثالثة ٢٠٠٠م.

٦١٥. نقد فلسفة هيجل كيركجورد- فويرباخ- ماركس، فريال حسن خليفة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ٢٠٠٩م.

٦١٦. نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، تحقيق: رشيد بن الحسن الألمعي، مكتبة الرشد، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٨هـ.

٦١٧. نقض المنطق، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد بن عبد الرزاق وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، وتصحيح: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة- مصر، ط أولى ١٣٧٠هـ.

٦١٨. نقض أوهام المادية الجدلية الديالكتيكية، محمد سعيد البوطي، دار الفكر، دمشق- سورية، ط ثانية ١٣٩٨هـ.

٦١٩. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، أحمد بن حمزة ابن شهاب الشهير بالشافعي الصغير، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط ثالثة ١٤١٣هـ.

٦٢٠. نهاية الوصول إلى علم الوصول المعروف ببديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والأحكام، أحمد بن عي ابن تغلب بن الساعاتي، تحقيق: سعد بن غيري السلمي، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة.

٦٢١. النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، تحقيق: محمود محمد الطناحي وطاهر أحمد الزاوي، أنصار السنة المحمدية.

٦٢٢. النهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى، محمد الحمود النجدي،

مكتبة الإمام الذهبي، الكويت، ط ثانية ١٤١٧هـ.

٦٢٣. نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف، محمد بن عبد الله الوهيبي، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط أولى ١٤١٦هـ.

٦٢٤. نواقض الإيمان القولية والعملية، عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف، دار الوطن، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط ثانية ١٤١٥هـ.

٦٢٥. نيتشه، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات- الكويت، ط خامسة ١٩٧٥م.

٦٢٦. هذا هو الإسلام!، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة- مصر، ط أولى ٢٠٠٨م.

٦٢٧. الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، معتصم السيد أحمد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٣٠هـ.

٦٢٨. الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني بارة، الدار العربية للعلوم، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤٢٩هـ.

٦٢٩. هموم الفكر والوطن الفكر العربي المعاصر، حسن حنفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ١٩٩٨م.

٦٣٠. هنري برجسون الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة: سامي الدروبي، تصدير: محمد عناني، مراجعة: عبد القادر القط، الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠٠٨م.

٦٣١. هيجل أو المثالية المطلقة، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، القاهرة- مصر.

٦٣٢. هيرمينوطيقا "الأصل في العمل الفني" دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، صفاء عبد السلام علي جعفر، منشأة المعارف جلال حزي وشركاه، الإسكندرية- مصر، ٢٠٠٠م.

٦٣٣. وجهة نظر- الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه، أحمد الخمليشي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط- المغرب، ط أولى ١٤٢١هـ.

٦٣٤. الوجودية، جوت ماكوري، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب- الكويت، رقم الكتاب ٥٨ ذو الحجة ١٤٠٢هـ.

٦٣٥. الوحي والواقع تحليل المضمون، حسن حنفي، مركز الناقد الثقافي، دمشق- سورية، ط أولى ٢٠١٠م.

٦٣٦. الوعد الأخروي شروطه وموانعه، عيسى بن عبد الله السعدي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط أولى ١٤٢٢هـ.

٦٣٧. اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة- مصر، ط ثالثة ١٤٢٦هـ.

٦٣٨. يغالطونك إذ يقولون، محمد سعيد رمضان البوطي، دار اقرأ، دمشق- سورية، ط ثالثة ١٤٢١هـ.

٦٣٩. اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية، عرفان عبد الحميد فتاح، دار البيارق، بيروت- لبنان، ط أولى ١٤١٧هـ.

المجـــــلات:

٦٤٠. "ألف" مجلة البلاغة المقارنة، مجلة سنوية تصدر عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

٦٤١. الاجتهاد، تصدر عن دار الاجتهاد، بيروت.

٦٤٢. إسلامية المعرفة، مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة.

٦٤٣. البحوث الإسلامية، مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد- الرياض، المملكة العربي السعودية.

٦٤٤. البيان مجلة إسلامية شهرية جامعة تصدر عن المنتدى الإسلامي.

٦٤٥. الثقافة الجديدة، تصدر عن الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر.

٦٤٦. الجمعية الفلسفية المصرية، تصدر عن الجمعية الفلسفية المصرية- قسم الفلسفة- كلية الآداب- جامعة القاهرة بمصر، وهي مجلة حولية علمية محكمة.

٦٤٧. الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلة تابعة لجامعة الكويت.

٦٤٨. فصول مجلة النقد الأدبي، مجلة تصدر كل ثلاثة أشهر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٦٤٩. فكر، تصدر فصليًا عن دار الفكر للأبحاث والنشر، دمشق.

٦٥٠. قضايا إسلامية معاصرة، مجلة فصلية تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين- بغداد.

٦٥١. قضايا فكرية.

٦٥٢. كتابات معاصرة.

٦٥٣. مجلة ٢١/ ١٥

٦٥٤. مجلة الباحث، العراق.

٦٥٥. مجلة الثقلين.

٦٥٦. مجلة الحوار التونسية، عدد سبتمبر ٢٠٠٦م.

٦٥٧. مجلة المعرفة.

٦٥٨. نزوى تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان.

٦٥٩. نهج البلاغة مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف السورية.

٦٦٠. اليسار الإسلامي كتابات في النهضة الإسلامية، بإشراف: حسن حنفي، صدر منها عدد واحد في ربيع الأول ١٤٠١هـ، ثم توقفت.

الدوريات:

٦٦١. جريدة أخبار الأدب المصرية.

٦٦٢. جريدة الإتحاد المصرية.

٦٦٣. جريدة الأهالي المصرية.

٦٦٤. جريدة الجريدة المصرية.

٦٦٥. جريدة الزمان المصرية.

٦٦٦. جريدة الشرق الأوسط اللندنية.

٦٦٧. جريدة الوطن العربي.

٦٦٨. صحيفة أخبار الأدب المصرية الأسبوعية.

٦٦٩. صحيفة الحياة اللندنية.

٦٧٠. الحوار المتمدن صحيفة يسارية علمانية الكترونية يومية مستقلة في العالم العربي.

المواقع الالكترونية:

(671) www.alawan.org /%D8%A7%D9%84%D9%8D8%A9.html

(672) www.aljabriabed.net

(673) www.arabphilosophers.com /Arabic /adiscourse /aeast-west /Knoweldge /Objectivity_and_Subjectivity.htm

(674) www.assuaal.net /studies /studies..htm

(675) www.cihrs.org /Images /ArticleFiles /Original /64.pdf

(676) www.elmessiri.com /books.php

(677) www.islamonline.net /servlet /Satellite?c=Arti

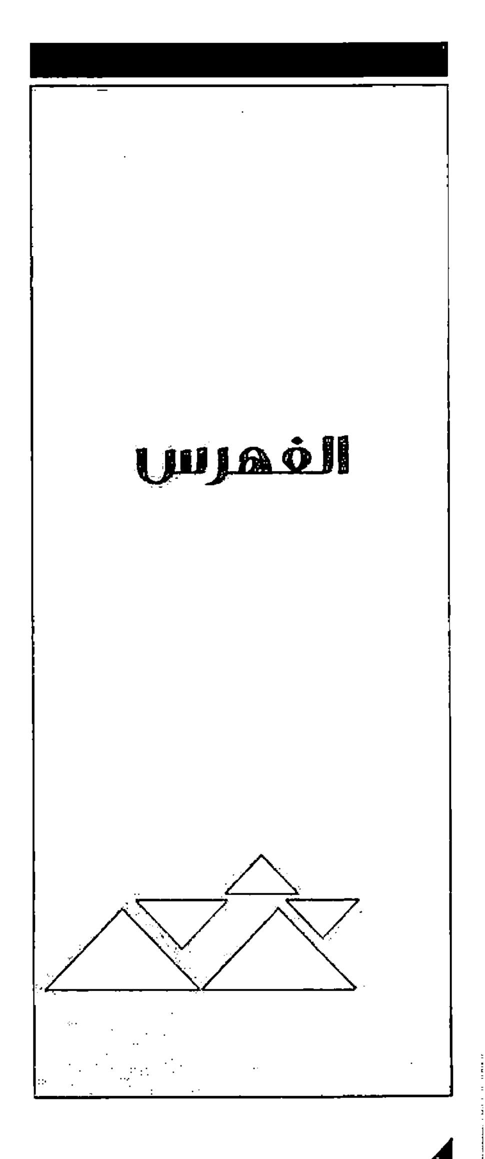
cleA_C&cid=1265890417612&pagename=Zone-Arabic-MDarik%2FMDALayout#ixzz150EHY1uw

(678) www.saaid.net/Minute/166.htm

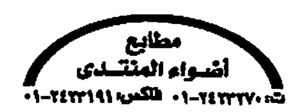
(679) www.shareah.com/index.php?/records/view/action/view/id

(680) www.shatharat.net/vb/showthread.php?t=12831

(681) www.zenit.org/article-4367?I=arabic


الفهرس

المـــــوضـــــوع	الصفحة


مطابع
أضواء المنتدى
ت: ٠١-٢٤٢٣٣٢٧٠ فاكس: ٠١-٢٤٢٣٣١٩١

